cias de los grandes sistemas sociales y culturales, sus ambigüedades u omisiones, las grietas estructurales que dejan al individuo un pequeño espacio libre, como el de una planta que crece en una hendidura entre dos rocas.[63]

Hay que decir, sin embargo, que las inconsistencias de las normas sociales no siempre trabajan en beneficio de los individuos. Las dos rocas pueden aplastar a la planta. Como ejemplo de este problema podemos recordar un célebre incidente de la historia japonesa, un drama social que en su época interesó apenas a un grupo de personas pero que desde entonces nunca ha sido olvidado y ha sido representado muchas veces en el teatro y en el cine, debido a su carácter ejemplar y simbólico.

Se trata de la historia de "los cuarenta y siete *ronin*". A comienzos del siglo XVIII, dos nobles se pelean en la corte del *shogun*. El primero, Asano, considerándose insultado, saca la espada y hiere al otro, Kira. Como castigo por haber sacado la espada en presencia del *shogun*, Asano recibe la orden de suicidarse ritualmente. Los samurais a su servicio se convierten entonces en hombres sin amo, o *ronin*, y deciden vengar a su señor. Después de esperar lo suficiente para alejar las sospechas, una noche atacan la casa de Kira y lo matan y a continuación se entregan al gobierno. El gobierno por su parte se encuentra ante un dilema: esos servidores evidentemente han violado la ley pero, por otro lado, han hecho exactamente lo prescrito por el código de honor informal de los samurais según el cual la lealtad al propio señor es una de las principales virtudes, y el gobierno del *shogun* también defiende ese código de honor. La salida del dilema es ordenarles que se suiciden ritualmente igual que su señor, pero también para honrar su propia memoria.

El atractivo de esta historia para los japoneses, en su época y hasta ahora, tiene seguramente que ver con la forma en que pone de manifiesto (en forma dramática, en realidad) un conflicto latente entre dos normas sociales fundamentales. Dicho de otro modo, nos dice algo importante sobre la cultura Tokugawa. Si el movimiento microhistórico ha de escapar a la ley de los retornos decrecientes, es necesario que quienes practican la microhistoria digan más sobre la cultura general, y demuestren los vínculos entre las pequeñas comunidades y las tendencias macrohistóricas.[64]

[63] Levi (1985, 1991).
[64] Hannerz (1986); Sahlins (1988).

3. CONCEPTOS CENTRALES

El propósito principal de este capítulo es considerar el uso que los historiadores han hecho o podrían hacer del aparato conceptual creado por los teóricos sociales, o por lo menos –ya que es evidentemente imposible considerar en unas pocas páginas todos los conceptos que lo forman–, de los conceptos más importantes. Algunos de ellos, como "feudalismo" o "capitalismo", ya son a tal punto parte de la práctica histórica que no los examinaremos aquí. Otros, como "clase" o "movilidad social", son familiares para los historiadores, pero quizá no sean tan conocidas las controversias en torno a su uso. Otros aun, como "hegemonía" o "recepción", todavía son suficientemente novedosos para ser vistos como una especie de jerga privada.

Es frecuente que los historiadores acusen a los teóricos sociales de hablar y escribir en una "jerga" incomprensible. Posiblemente los intelectuales ingleses son más propensos que la mayoría a acusarse recíprocamente de ese pecado, debido a la supervivencia de la tradición del *gentleman* aficionado. En esos casos "jerga" no significa mucho más que los conceptos de la otra persona. Debemos suponer que toda desviación del lenguaje ordinario necesita justificación, porque hace más difícil la comunicación con el lector general.

De todos modos subsiste un mínimo de términos técnicos de la teoría social que los historiadores harían bien en adoptar. Algunos de ellos no tienen equivalente en el lenguaje ordinario, y por falta de una palabra que lo designe podríamos pasar por alto un aspecto particular de la realidad social. Otros términos tienen una definición más precisa que la de sus equivalentes del lenguaje ordinario y, por tanto, permiten distinciones más finas y un análisis más riguroso.[1]

[1] Erikson (1989).

Hay otra objeción que suele hacerse a los términos técnicos de la teoría social y que merece ser tomada más en serio. Un historiador bien podría preguntar por qué debería considerarse necesario ofrecer sustitutos modernos para los conceptos utilizados por los contemporáneos (por los "actores", como dicen los teóricos) para comprender su sociedad. Después de todo, los contemporáneos conocían su sociedad desde adentro. Sin duda que los habitantes de un pueblo francés del siglo XVII entendían esa sociedad mejor de lo que jamás podremos hacerlo nosotros: nada sustituye al conocimiento directo.

Por lo menos algunos teóricos simpatizan con este punto de vista. Y en particular los antropólogos insisten en la necesidad de estudiar las maneras como experimentan su sociedad las personas comunes, y las categorías o los modelos (en un sentido amplio del término "modelo") que utilizan para dar sentido a ese mundo de experiencia. De hecho se podría suponer que los historiadores pueden aprender algo de la minuciosidad con que esos estudiosos reconstruyen lo que Malinowski llamó "el punto de vista del nativo", los conceptos y las categorías empleados en las culturas y subculturas que estudian. A diferencia de los historiadores tradicionales, prestan tanta atención a las categorías no oficiales como a las oficiales. Su objetivo es recuperar lo que llaman el "modelo *folk*" para la acción, sin el cual gran parte de la conducta humana sería incoprensible.[2]

Pero lo importante no es sustituir sino más bien complementar los modelos *folk* con otros modernos. Los contemporáneos no entienden su sociedad perfectamente. Los historiadores tienen por lo menos la ventaja de la visión retrospectiva y una perspectiva más global. A nivel provincial o nacional, se puede decir, por lo menos, que entienden los problemas del campesinado francés de siglo XVII, por ejemplo, mejor que los propios campesinos. De hecho sería difícil comprender la historia francesa, para no hablar de la historia de Europa, si tuviéramos que limitarnos a las categorías locales. Como se indicó en el capítulo anterior, los historiadores hacen con frecuencia afirmaciones generales sobre grandes zonas (como Europa) en periodos particulares. También hacen comparaciones, y para hacerlo han creado sus propios conceptos: "monarquía absoluta", "feudalismo", "Renacimiento", etcétera.

Yo sugeriría que, como estos conceptos, aunque todavía útiles, son insuficientes, los historiadores harían bien en aprender el lenguaje– o mejor, los lenguajes– de la teoría social. Este capítulo ofrece un vocabulario

[2] Holy y Stuchlik (1981); Geertz (1983), pp. 55-72.

inicial o, para variar la metáfora, un *kit* básico apropiado para algunas de las operaciones más comunes del análisis histórico. En realidad, la metáfora es algo equívoca porque los conceptos no son elementos neutros: tienden a venir en paquetes de supuestos que es preciso examinar con cuidado; de ahí la preocupación en este capítulo por el significado y el contexto originales de los conceptos examinados. Como la prueba del valor de un concepto reside en su aplicación, cada término se examina además referido a problemas históricos concretos.

Sin embargo, este capítulo no se dirige únicamente a los historiadores, sino también a los teóricos sociales. A veces se acusa a los historiadores de robar teoría sin pagar por ella, de una dependencia respecto a los teóricos que casi justifica la burla de Herbert Spencer (véase *supra*, p. 19) sobre los historiadores que acarrean ladrillos para que los sociólogos construyan edificios. Y por el contrario (es lo que yo sostengo), sí tienen algo valioso que ofrecer a cambio.

En vista de que los principales conceptos utilizados en la teoría social fueron creados por estudiosos de las sociedades occidentales de los siglos XIX y XX (o en el caso de la antropología, por estudiosos occidentales de lo que ellos llamaban sociedades "primitivas" o "tribales"), es muy probable –por decir lo menos– que se trate de conceptos *culture-bound*, es decir, específicos de una cultura, ligados a una cultura. A menudo están asociados con teorías acerca del comportamiento social que también son culturalmente específicas. Por tanto, es posible que haya que adaptarlos, y no simplemente "aplicarlos", tanto a otros periodos como a otras regiones del mundo.

Las llamadas "leyes" de la economía clásica, por ejemplo, no son necesariamente universales. Alexander Chayanov argumentó que la teoría de la utilidad marginal no significaba nada para la familia campesina, la cual seguiría cultivando su parcela marginal a pesar de los retornos decrecientes mientras tuviera necesidades que satisfacer.[3] Y hay una argumentación similar en un libro de un distinguido historiador económico polaco, el finado Witold Kula.

La *Teoría económica del sistema feudal*, de Kula, publicada por primera vez en 1962, estudia algunas grandes propiedades de nobles polacos del siglo XVII. En ese libro, que es un ejemplo desusadamente explícito de construcción y prueba de un modelo histórico, el autor señala que en ese caso no operan las leyes de la economía clásica. Cuando aumentaba el

[3] Chayanov (1925); Kerblay (1970).

precio del centeno la producción caía, y cuando caía el precio aumentaba la producción. Para explicar esa anomalía, Kula destaca dos factores: la mentalidad aristocrática y la existencia de la servidumbre. Los aristócratas polacos del siglo XVII no estaban interesados en obtener beneficios cada vez mayores, sino en recibir un ingreso constante que les permitiera vivir en la forma a la que estaban acostumbrados. Cuando el precio del centeno caía tenían que vender más centeno para mantener su nivel de vida, y presumiblemente pedían a sus capataces que presionaran más a los siervos. Cuando el precio aumentaba todos aflojaban.[4]

Esta reinterpretación de la historia económica de Polonia es desde luego muy discutible, pero es una proeza intelectual además de un desafío a las suposiciones tradicionales. Einstein no socavó el sistema newtoniano, pero demostró que sólo es aplicable en determinadas condiciones. En forma similar, Kula ha demostrado que las leyes de la economía clásica podrían no ser aplicables en todos los casos: las ha historizado. En el curso de este capítulo examinaremos más ejemplos de este tipo de historización.

EL PAPEL SOCIAL

Uno de los conceptos más centrales de la sociología es el del "papel social", definido según los patrones o las normas de conducta que se esperan de quien ocupa determinada posición en la estructura social.[5] Las expectativas son con frecuencia, pero no siempre, las de los iguales, de los que están al mismo nivel. "Niño", por ejemplo, es un papel definido por las expectativas de los adultos, expectativas que en Europa Occidental han cambiado bastante desde la edad media. El difunto Philippe Ariès llegó incluso a proponer que la infancia es una invención moderna, que según él se originó en Francia en el siglo XVII. Él dice que, en la edad media, se esperaba que un ser humano de siete años, que había alcanzado lo que la Iglesia llamaba la "edad de la razón", se comportara lo más posible como un adulto. Era considerado como un adulto pequeño, débil, ineficaz y sin experiencia, pero de todos modos adulto. Teniendo en cuenta esas expectativas, en la edad media, lo que llamamos "infancia" debe haber sido muy diferente de cualquier experiencia occidental de

[4] Kula (1962).
[5] Dahrendorf (1964); Runciman (1983-1989), pp. 2, 70-76.

hoy. Muchos historiadores consideran que las conclusiones de Ariès son un poco exageradas, pero la idea de que ser "niño" es un papel social sigue siendo válida.[6]

Yo quisiera proponer que los historiadores tienen mucho que ganar si utilizan más el concepto del "papel" desempeñado y en forma más precisa y sistemática que hasta ahora. Hacerlo los alentaría a tomar más en serio formas de comportamiento que, en general, se han examinado en términos individuales o morales antes que sociales, y que han sido condenadas en forma demasiado fácil y etnocéntrica.

Los favoritos reales, por ejemplo, a menudo han sido vistos simplemente como malvados que tenían una influencia maligna sobre reyes como Eduardo II de Inglaterra y Enrique III de Francia. Pero es mucho más esclarecedor considerar el de "favorito" como un papel social con funciones precisas en la sociedad cortesana (quizá valga la pena agregar que el cargo subsistió hasta nuestro siglo, como lo demuestra la carrera de Philipp Eulenburg en la corte del káiser Guillermo II).[7] Los gobernantes, como cualquier persona, necesitan amigos. A diferencia de otras personas, necesitan asesores no oficiales, en particular en las sociedades donde el derecho a dar consejo oficialmente estaba reservado a la aristocracia. Además necesitan algún medio de dejar de lado la maquinaria formal de su propio gobierno, al menos en ocasiones. Los gobernantes necesitan a alguien en quien puedan confiar, alguien independiente de los nobles y de los funcionarios que los rodean, alguien de quien puedan creer que les será leal porque su posición depende totalmente de su lealtad, y también, y no menos importante, alguien a quien echarle la culpa si las cosas salen mal.

Un favorito era todo eso. Es posible que algunos favoritos, como Piers Gaveston en el reinado de Eduardo II o el duque de Buckingham bajo Jacobo I y Carlos I de Inglaterra, fueran desastres políticos.[8] Es posible que hayan sido elegidos porque el gobernante se sentía atraído por ellos: Jacobo I escribía a Buckingham llamándolo su "dulce hijo y esposa". De todos modos el poder de los favoritos, igual que el poder de los eunucos en los imperios bizantino y chino, no se puede explicar sólo en términos de la debilidad del monarca.[9] En el sistema de la corte había un lugar que

[6] Ariès (1960).
[7] Röhl (1982), p. 11.
[8] Peck (1990), pp. 48-53.
[9] Coser (1974); Hopkins (1978), pp. 172-196.

debía ser llenado por un amigo del rey y un patrón de conducta asociado con ese papel.

Un problema de los favoritos era que su papel no era visto por los nobles y ministros de la misma manera que lo veía el gobernante. Es posible que diferentes grupos tengan expectativas incompatibles respecto a la persona que juega determinado papel, lo que conduce a lo que se conoce como "conflicto de papel" o "tensión de papel". Por ejemplo, se ha sostenido que el *oba*, el gobernante sagrado de los yoruba, estaba rodeado de jefes que esperaban de él que afirmara su autoridad y a la vez que aceptara las decisiones de ellos.[10] Algo parecido podría decirse sobre la relación entre muchos gobernantes europeos y su nobleza. La reverencia por el papel de rey podía inhibir la crítica abierta de quien lo desempeñara, porque "el rey no puede equivocarse", pero no impedía que su política fuera atacada por otros medios, principalmente por la denuncia de los "malos consejeros". Esa denuncia recurrente era a la vez una forma indirecta de criticar al rey y una expresión de odio hacia los consejeros que (igual que los favoritos) no eran de origen noble, sino que habían sido "elevados del polvo" por el favor real. La continuidad de esas críticas, desde la Inglaterra de Enrique I y el cronista del siglo XII, Odoricus Vitalis, hasta la Francia de Luis XIV y el duque de Saint-Simon, indica que el problema era indudablemente estructural.[11]

En muchas sociedades, desde la Grecia antigua hasta la Inglaterra isabelina, las personas tuvieron conciencia de los papeles sociales contemporáneos; a menudo vieron el mundo como un escenario donde "cada hombre desempeña muchos papeles durante su vida". Pero los teóricos sociales llevaron esas ideas más lejos. En este sentido una figura notable fue la del finado Erving Goffman, a quien fascinaba lo que llamaba la "dramaturgia" de la vida cotidiana.[12] Goffman vinculaba el concepto de "papel" con los de "ejecución", "cara", "regiones frontales", "regiones del fondo" y "espacio personal", para analizar lo que llamaba la "presentación del sujeto" o "manejo de la impresión".

Puede parecer raro que un historiador se interese por Goffman, cuyo trabajo se basaba en la observación de la vida contemporánea, principalmente en Estados Unidos, y que no se ocupó particularmente de las diferencias entre culturas ni del cambio en el tiempo. Sin embargo yo diría

[10] Lloyd (1968).
[11] Rosenthal (1967).
[12] Goffman (1958).

que ese enfoque es aún más importante para el estudio del mundo mediterráneo del pasado que para el de la sociedad estadunidense actual.

Es evidente la importancia del análisis de Goffman para la Italia del Renacimiento, por ejemplo. El *Príncipe*, de Maquiavelo, y el *Cortesano*, de Castiglione, son, entre otras cosas, instrucciones para causar buena impresión –*fare bella figura*, como dicen los italianos– al desempeñar determinados papeles sociales. El "nombre" y la "reputación" están entre las principales procupaciones del tratado de Maquiavelo; en realidad en un punto llega incluso a decir que no es necesario poseer las cualidades del gobernante ideal, basta con parecerlo. En este caso los modelos de la realidad social del actor encajan bastante bien con la teoría social más reciente. En los últimos años las teorías de Goffman han atraído la atención de historiadores interesados en el "individualismo" tradicionalmente asociado con el hombre del Renacimiento, o con la presentación del sujeto en los retratos del Renacimiento. Los retratos, por ejemplo, revelan lo que el artista consideraba –o lo que creía que su cliente consideraba– la pose, los gestos, la expresión y los "instrumentos" apropiados para el papel del modelo, incluyendo la armadura para nobles que nunca combatieron y libros para obispos que jamás estudiaron.[13] En ese caso, la lectura de Goffman ha sensibilizado a los historiadores hacia ciertas características de la sociedad italiana. Pero a diferencia de Goffman, para ellos la cuestión de la variación es central; quieren saber si hubo más preocupación por la presentación del sujeto en ciertos lugares o periodos o si el estilo de presentación cambió o se modificó.

El concepto de papel social también tiene su utilidad para historiadores de los siglos XIX y XX. Se ha dicho que Hitler representaba papeles, que "siempre parecía más seguro, más despiadado y de sangre más fría de lo que realmente era".[14] No es difícil hallar más ejemplos, desde Mussolini, que supuestamente dejaba encendida la luz de su estudio para dar la impresión de que trabajaba hasta muy tarde, hasta Churchill, que tenía plena conciencia de la importancia de la "utilería", como su famoso habano. A nivel colectivo, el debate en torno a la deferencia en la Gran Bretaña del siglo XIX se vio enriquecido por la sugerencia de que, por lo menos para algunos miembros de la clase trabajadora, la deferencia, e incluso la respetabilidad, no eran una parte fundamental de su identidad

[13] Weissman (1985); Burke (1987), pp. 150-167.
[14] Mason (1981), p. 35.

social, sino simplemente un papel que había que representar ante un público de clase media.[15]

SEXO Y GÉNERO

Hace algunos años habría resultado sorprendente, o incluso de mal gusto, hablar de la división entre hombres y mujeres como ejemplo de la división de los papeles sociales. Si la idea de que la masculinidad y la femineidad son "construidas" socialmente está llegando a parecernos evidente, el cambio se debe en gran parte al movimiento feminista.

En el primer capítulo planteé que la relación entre la historia y la teoría ha sido generalmente indirecta. Para los historiadores, las teorías han sido más útiles para sugerir preguntas que respuestas. La teoría feminista ofrece un claro ejemplo de esta generalización. Si examinamos los estudios recientes de la historia de las mujeres –la obra de Natalie Davis, por ejemplo, o la de Elizabeth Fox-Genovese, Olwen Hufton, Joan Kelly o Joan Scott– encontramos pocas o ninguna referencia a trabajos teóricos, de los de Hélène Cixous (por decir algo) a los de Nancy Chodorow o Elaine Showalter.[16] Por otra parte, el feminismo ha hecho una enorme contribución indirecta a la escritura de la historia de la generación pasada. Igual que la "historia desde abajo", la historia de las mujeres ofrece una nueva perspectiva sobre el pasado, cuyas consecuencias aún estamos lejos de comprender por entero.

Se ha afirmado que un resultado de esa nueva perspectiva es "cuestionar esquemas de periodización aceptados".[17] Después de todo muchos de esos esquemas –con la obvia excepción de los periodos de la historia demográfica– fueron creados sin pensar en las mujeres. Éstas han sido prácticamente "invisibles" para los historiadores en el sentido de que, en general, se ha pasado por alto tanto la importancia de su trabajo cotidiano como su influencia política (a todos los niveles de la política), al tiempo que la movilidad social se ha examinado casi siempre segun los términos de los hombres.[18] En otra metáfora muy expresiva, las mujeres han sido descritas como un grupo "acallado", que sólo ha podido (en muchos

[15] Bailey (1978).
[16] Moi (1987).
[17] Kelly (1984), p. 19; *cf.* Scott (1988, 1991).
[18] Bridenthal y Koonz (1977); Scott (1988).

tiempos y lugares) expresar sus ideas a través del lenguaje de los machos dominantes.[19]

El movimiento feminista y las teorías asociadas con él han estimulado por igual a historiadores de género femenino y masculino a plantear nuevas preguntas acerca del pasado. Sobre el dominio masculino, por ejemplo, en diferentes tiempos y lugares: ¿Era realidad o mito? ¿En qué medida y por qué medios era posible resistírsele? ¿En qué regiones, en qué periodos y en qué dominios dentro de la familia, por ejemplo, ejercían las mujeres influencia no oficial?[20] En una época en que la paternidad de Dios ha pasado a ser discutible, un medievalista ha estudiado la imagen de Jesús como mujer.[21]

Otro conjunto de preguntas se refiere al trabajo de las mujeres. ¿Qué tipos de trabajo eran realizados por mujeres en lugares y momentos determinados? ¿Ha declinado la posición de las mujeres desde la revolución industrial, o incluso desde el siglo XVI?[22] El trabajo de las mujeres ha sido con frecuencia ignorado por los historiadores de género masculino, en buena parte porque –en un ejemplo notorio del problema de la "invisibilidad"–, en la mayoría de los casos, no está registrado en los documentos oficiales y estudios de los trabajadores encomendados a y realizados por hombres. En la ciudad de Sao Paulo de comienzos del siglo XIX, por ejemplo, las actividades de muchas mujeres trabajadoras pobres, blancas y negras –como vender comida en la calle, por ejemplo– sólo se pueden recuperar por medios indirectos, principalmente a través de los registros judiciales de disputas y delitos que ocurrían en relación con el trabajo.[23]

Ya se ha sugerido que esa nueva perspectiva sobre el pasado es de importancia equivalente a la de la "historia desde abajo"; también podríamos decir que corre un riesgo similar. Al tiempo que compensan las omisiones de la historia tradicional, esas dos formas nuevas de historia corren el riesgo de perpetuar una oposición binaria, entre la elite y el pueblo en un caso, entre hombres y mujeres en el otro. Desde el punto de vista adoptado en este estudio, el de la "historia total", sería más útil concentrarse en modificar las relaciones entre hombres y mujeres, tanto en las fronteras de género como en las concepciones de lo que es propiamente masculino o femenino. La reciente fundación de una publicación intere-

[19] Ardener (1975).
[20] Rogers (1975); Segalen (1980), pp. 155-172.
[21] Bynum (1982), pp. 110-166.
[22] Lewenhak (1980).
[23] Tilly y Scott (1978); Dias (1983).

sada en *Gender and History* [Género e Historia] (1989) hace pensar que ese cambio de enfoque ya se está llevando a cabo.

Si las diferencias entre hombres y mujeres son culturales antes que naturales, si "hombre" y "mujer" son papeles sociales, organizados y definidos de distinta manera en distintos periodos, entonces los historiadores tienen mucho trabajo que hacer. Tienen que hacer explícito lo que casi siempre quedó implícito en su momento, las reglas o convenciones para ser una mujer o un hombre de determinado grupo de edad o grupo social en una región y un periodo determinados. Más precisamente –puesto que las reglas son cuestionadas a veces–, tienen que describir las "convenciones de género dominantes".[24]

De nuevo, explicar el ascenso de los procesos por brujería en la Europa de comienzos de la época moderna es o debería ser un problema para los historiadores de género, por el hecho bien conocido de que en la mayoría de los países la mayoría de los acusados fueron mujeres. Es un desafío que, curiosamente, hasta ahora ha tenido muy pocas respuestas.[25] Otra vez: la historia de instituciones como conventos, regimientos, gremios, hermandades, cafés y colegios podría iluminarse si son vistas como ejemplos de "unión masculina". Lo mismo podría ocurrir con la política, durante el tiempo en que las mujeres estaban excluidas de la "esfera pública" (véase *infra*, p. 94).[26]

El proceso de construcción cultural o social del género también se encuentra bajo escrutinio histórico. Un ejemplo destacado es un reciente estudio de 119 mujeres holandesas que vivieron como hombres (principalmente en el ejército y la marina) en la Europa de comienzos de la época moderna, incluyendo sus motivos para ese cambio de vida y la tradición cultural alternativa que posibilitó esa decisión. Maria van Antwerpen, por ejemplo, quien en realidad no había nacido en Holanda sino en Breda (Países Bajos) en 1719, quedó huérfana y fue criada y maltratada por una tía: ingresó entonces al servicio doméstico y fue despedida, por lo que decidió alistarse como soldado. Según su autobiografía, lo hizo porque había oído hablar de otras mujeres que lo habían hecho y porque tenía miedo de verse obligada a dedicarse a la prostitución.[27]

[24] Fox-Genovese (1988); *cf.* Scott (1988), pp. 28-50.
[25] Thomas (1971), pp. 568-569; Levack (1987), pp. 124-130.
[26] Wiesner (1989); Völger y Welck (1990); Landes (1988).
[27] Dekker y Pol (1989), esp. pp. 64-5.

También el sexo ha sido enfocado de manera similar, gracias a las osadas reconceptualizaciones de Michel Foucault, quien llegó incluso a sugerir que la homosexualidad, y en realidad la sexualidad misma, eran invenciones modernas, una nueva forma de discurso sobre las relaciones humanas. Foucault comparaba ese discurso con "el modo en que problematizaban la actividad sexual los doctores y filósofos" de la antigüedad griega y romana y de los primeros siglos cristianos señalando, por ejemplo, que los textos clásicos hablan de actos homosexuales y no de personas homosexuales.

El enfoque de Foucault ha sido ampliado y profundizado en estudios recientes de antropólogos y estudiosos de la antigüedad clásica que intentan reconstruir las reglas y los supuestos subyacentes en la actividad sexual de diferentes culturas. Por ejemplo, un estudio reciente sostiene que para los antiguos griegos el placer no era mutuo, sino que estaba limitado a la parte dominante. En consecuencia, el sexo era "símbolo de (o entendido como) una competencia de suma cero" entre ganadores "duros" y perdedores "blandos". Una relación sexual entre hombres no era en sí vergonzosa, pero representar el papel subordinado o "femenino" sí era un peligro para el honor.[28]

FAMILIA Y PARENTESCO

El ejemplo más obvio de una institución formada por un conjunto de papeles mutuamente dependientes y complementarios entre sí es la familia. En los últimos treinta años aproximadamente, la historia de la familia se ha convertido en uno de los campos de la investigación histórica de crecimiento más rápido y ha conducido a un diálogo entre historiadores, sociólogos y antropólogos sociales en que cada grupo ha aprendido de los demás y también obligado a los demás a revisar sus supuestos.

En un temprano clásico de la sociología, *L'organisation de la famille* (1871), Frédéric Le Play distinguía tres tipos principales de familia. Estaba la familia "patriarcal", ahora conocida más bien como la familia "unida", en que el hijo casado continúa bajo el techo paterno; la familia "inestable", conocida ahora como "nuclear" o "conyugal", que todos los hijos abandonan al casarse; y entre ambas el tipo más asociado con Le Play, la

[28] Foucault (1976-1984); Ortner y Whitehead (1981); Winkler (1990), esp. pp. 11, 37, 52, 54.

"familia tronco" (*famille souche*), en que sólo permanece con los padres un hijo casado.[29]

El paso siguiente fue organizar esos tres tipos en un orden cronológico y presentar la historia de la familia europea como una historia de contracción gradual del "clan" (en el sentido de un grupo amplio de parientes) de comienzos de la edad media, pasando por la familia troncal a comienzos de la época moderna para llegar a la familia nuclear típica de nuestra sociedad. Sin embargo esa teoría de la "nuclearización progresiva", que solía ser de ortodoxia sociológica, ha sido desafiada por los historiadores, en particular por Peter Laslett y sus colegas del Grupo de Cambridge para el Estudio de la Población y la Estructura Social, pero también en otros países como Holanda.[30] El Grupo propone una clasificación triple ligeramente distinta de la de Le Play, concentrándose en las dimensiones y la composición del grupo de casa y distinguiendo grupos de casa familiares "simples", "extendidos" y "múltiples". Su más célebre hallazgo es que entre los siglos XVI y XIX, en Inglaterra, el tamaño del grupo de casa apenas se apartó de un promedio de 4.75. También señalan que los grupos de casa y de ese tamaño han sido característicos por mucho tiempo de Europa Occidental y Japón.[31]

El enfoque de los grupos de casa es a la vez preciso y relativamente fácil de documentar, gracias a la supervivencia de los documentos censales, pero tiene sus peligros. Dos de esos peligros en particular han sido señalados por sociólogos y antropólogos en nuevas contribuciones al diálogo entre disciplinas.

En primer lugar, las diferencias entre los grupos casa-hogar descritos como "múltiple", "extendido" o "simple" podrían ser –como ya había señalado el ruso Alexander Chayanov en la década de 1920– simplemente fases en el ciclo de desarrollo de un mismo grupo doméstico, que se expande mientras la joven pareja está criando a sus hijos y se contrae nuevamente cuando los hijos se casan y se van.[32]

Una segunda objeción al tratamiento del tamaño y la composición del grupo casa-hogar como índice de la estructura familiar nos lleva de regreso al problema de los datos duros y blandos (véase *supra*, p. 49). Lo que queremos descubrir es la manera como se estructuran las relaciones familiares en un momento y lugar determinados, pero el tamaño del grupo casa-hogar puede no revelar esa estructura. La familia no es solamente una unidad residencial sino también –al menos ocasionalmente– una unidad económica y legal. Y lo más importante, es una comunidad moral, en el sentido de un grupo con el cual sus miembros se identifican y al que están emocionalmente unidos.[33] Esa multiplicidad de funciones plantea problemas porque es posible que no coincidan las unidades económica, emocional, residencial y otras. Por eso, un índice basado en la corresidencia podría no explicar lo que más queremos saber sobre la estructura familiar.

[29] Laslett (1972), pp. 17-23; Casey (1989), pp. 11-14.
[30] Woude (1972), esp. pp. 299-302.
[31] Laslett (1972).
[32] Chayanov (1925); *cf.* Hammel (1972).

Por ejemplo, un estudio sociológico de la clase trabajadora en la zona este de Londres, en la década de 1950, indicó que parientes que viven en casas separadas pueden vivir cerca unos de otros y verse casi todos los días.[34] En ese caso un grupo "conyugal" coexiste con una mentalidad "extendida". No es difícil hallar ejemplos históricos de esa coexistencia. En Florencia durante el Renacimiento, por ejemplo, nobles emparentados residían a menudo en palacios vecinos, se encontraban con regularidad en la *loggia* familiar y colaboraban estrechamente en asuntos económicos y políticos. La historia de la familia patricia en Florencia, o Venecia o Génova (para no ir más lejos) no se puede describir sólo en términos del grupo casa-hogar.[35]

Como consecuencia de algunas de las críticas resumidas más arriba, Lawrence Stone hizo una revisión de la teoría de la nuclearización en un estudio centrado en las clases altas inglesas de 1500 a 1800. Stone sostenía que lo que él llama la "familia de linaje abierto", dominante a comienzos del periodo, fue sustituida, primero, por la "familia nuclear patriarcal restringida" y después, en el siglo XVIII, por la familia nuclear domesticada "cerrada". Sin embargo, esa versión revisada ha sido cuestionada por Alan Macfarlane, quien sugiere que la familia nuclear ya existía en los siglos XIII y XIV.[36]

La controversia sobre la fecha de aparición de la familia nuclear en Inglaterra no es una cuestión de interés sólo para los anticuarios, sino que expresa diferentes visiones del cambio social. Por un lado está la tesis de que los cambios económicos, especialmente el surgimiento del mercado

[33] Casey (1989), p. 14.
[34] Young y Willmott (1957).
[35] Kent (1977); *cf.* Heers (1974).
[36] Stone (1977); Macfarlane (1979).

y los comienzos de la revolución industrial, transforman las estructuras sociales, incluyendo las familiares. Por el otro está el argumento de que las estructuras sociales son sumamente elásticas, y de que el ascenso de Europa occidental en general y de Inglaterra en particular debe explicarse por el "ajuste" entre las estructuras sociales preexistentes y el capitalismo.[37]

Cualquiera que sea su posición respecto a estos puntos –que se examinarán con más detalle en el capítulo final–, ahora los historiadores de la familia trabajan con un vocabulario más preciso que antes y pueden hacer distinciones más finas que las que podían realizar antes de interesarse por la teoría social. En compensación, han convencido a los sociólogos de que revisen algunas de sus generalizaciones originales en ese terreno.

COMUNIDAD E IDENTIDAD

En la sección anterior se describió la familia, esencialmente como una "comunidad moral". El concepto de comunidad ha ido desempeñando una parte cada vez más importante en la escritura histórica en los últimos años. Como ya hemos visto (véase *supra*, p. 53), para la mitad del siglo los estudios de comunidad ya estaban bien establecidos en la antropología y en la sociología. En el caso de la historia, la tradición de las monografías sobre pueblos es mucho más antigua, pero esos estudios se hacían en general simplemente por hacerlos, o como expresión de orgullo local, no como medio para comprender la sociedad por entero. Como ya se ha dicho (véase *supra*, p. 52), *Montaillou*, de Le Roy Ladurie (1975) adopta un enfoque más sociológico o antropológico, igual que algunos estudios anteriores que destacan las diferencias políticas y religiosas entre la *plaine* y el *bocage*, o dicho de otro modo, entre las regiones arables y las más boscosas regiones ganaderas del noroeste de Francia.[38]

Los estudios de comunidad de la Inglaterra de comienzos de la época moderna también revelan contrastes culturales entre tipos de asentamientos en diferentes ambientes. La diferencia entre tierras arables y tierras de pastoreo, por ejemplo, estaba asociada con diferencias en la extensión de la alfabetización e incluso en actitudes religiosas o por la adhesión a distintas partes en la guerra civil. Por ejemplo, los asentamientos en áreas boscosas eran de menor tamaño, estaban más aislados y menos alfabetizados y eran más conservadores en sus actitudes que los pueblos cultivadores de trigo.[39] Los estudios de este tipo, que ponen el énfasis en la relación entre la comunidad y su medio ambiente, evitan los peligros gemelos de tratar al pueblo como si fuera una isla e ignorar la relación entre el análisis a nivel micro y el macro.

[37] Goode (1963), pp. 10-18; Macfarlane (1986), pp. 322-323.
[38] Siegfried (1913); Tilly (1964).



También se ha defendido la posibilidad de adoptar ese enfoque en un ambiente de tipo completamente distinto, donde la existencia misma de comunidades es problemática: las grandes ciudades. Una generación anterior de sociólogos urbanos, de Georg Simmel a Louis Wirth, destacó el anonimato y el aislamiento de los individuos en las grandes ciudades. Sin embargo, en fecha más reciente, sociólogos y antropólogos han llegado a ver la ciudad como un conjunto de comunidades o "pueblos urbanos".[40] El desafío para los historiadores urbanos es estudiar la construcción, el mantenimiento y la destrucción de esas comunidades.

Estudios recientes del ritual y el símbolo podrían ayudar a los historiadores urbanos a responder a ese desafío. Por ejemplo, el antropólogo Victor Turner, desarrollando una idea de Durkheim sobre la importancia de los momentos de "efervescencia creativa" para la renovación social, acuñó el término *communitas* para referirse a solidaridades sociales espontáneas y no estructuradas (sus ejemplos van de los franciscanos a los hippies).[41] Esas solidaridades son, necesariamente, eventuales porque un grupo informal o se disuelve o se coagula en una institución formal, pero de todos modos la *communitas* puede revivir de tanto en tanto, dentro de las instituciones, gracias a rituales y otros medios con los que se elabora, lo que se ha denominado, "la construcción simbólica de la comunidad".[42] En la ciudad de comienzos de la época moderna, por ejemplo, las parroquias, los barrios, los gremios y las hermandades religiosas tenían sus respectivos rituales anuales, que fueron perdiendo importancia –sin desaparecer del todo– cuando las ciudades crecieron y se volvieron más, aunque no del todo, anónimas.

Un término útil para lo que esos rituales estimulan es "identidad" colectiva, concepto que ha ido adquiriendo un lugar cada vez más prominente en una serie de disciplinas. ¿La identidad es singular o múltiple?

[39] Spufford (1974); Underdown (1979).
[40] Simmel (1903); Wirth (1938); Gans (1962); Suttles (1972).
[41] Durkheim (1912), pp. 469, 475; Turner (1969), pp. 131-165.
[42] Cohen (1985).

¿Qué es exactamente lo que produce un fuerte sentimiento de identidad? En particular, la formación de la identidad nacional ha estimulado recientemente una serie de obras importantes. El estudio de encarnaciones de la identidad nacional, como son los himnos nacionales, las banderas nacionales y los rituales nacionales, como el Día de la Bastilla, ya no se puede dejar de lado como una mera preocupación de anticuarios. Cada vez se reconoce más el poder de la memoria, de la imaginación y de los símbolos –especialmente el lenguaje– en la construcción de comunidades.[43]

Por otra parte, ha provocado más controversias la cuestión de las condiciones en que se formaron las identidades nacionales, especialmente en el siglo XIX. Para Benedict Anderson, por ejemplo, los factores importantes en la creación de esas "comunidades imaginadas" son la declinación de la religión y el ascenso de las lenguas vernáculas (estimulado por el "capitalismo impreso"). Según Ernest Gellner, el factor esencial es el surgimiento de la sociedad industrial, que crea una homogeneidad cultural que "en la superficie aparece en forma de nacionalismo". Por su parte, Eric Hobsbawm distingue con cuidado entre el nacionalismo de los gobiernos y el nacionalismo del pueblo, y sostiene que lo que las personas comunes sienten acerca de la nacionalidad sólo pasó a tener importancia política a fines del siglo XIX.[44]

El modo en que la identidad de un grupo se define en contra de o en contraste con otras –los protestantes contra los católicos, los hombres contra las mujeres, los del norte contra los del sur, etc.– ha sido iluminado en un notable trabajo reciente de antropología histórica que estudia a los negros en dos continentes. Nativos del África Occidental fueron llevados a Brasil como esclavos. En el siglo XIX, cuando fueron liberados, algunos de ellos, o sus descendientes, decidieron regresar a África, a Lagos por ejemplo, decisión que hace pensar que se consideraban africanos. Sin embargo, a su regreso la comunidad local los consideró extranjeros, brasileños.[45]

Entonces el término "comunidad" es a la vez útil y problemático. Es preciso liberarlo del paquete intelectual donde forma parte del modelo consensual y durkheimiano de sociedad (véae *supra*, p. 40). No se puede dar por sentado que todos los grupos están permeados por la solidaridad;

[43] Hobsbawm y Ranger (1983); Nora (1984-1987).
[44] Anderson (1983); Gellner (1983); Hobsbawm (1990).
[45] Carneiro (1986).

las comunidades deben ser construidas y reconstruidas. No se puede dar por sentado tampoco que una comunidad es homogénea en sus actitudes y que está libre de conflictos –la lucha de clases, por ejemplo. Los problemas de "clase" son el tema de la siguiente sección.

CLASE

La estratificación social es un campo en que los historiadores son particularmente propensos a emplear términos técnicos como "casta", "movilidad social", etc., sin tener conciencia de los problemas asociados con ellos ni de las distinciones cuya necesidad han descubierto los teóricos sociales. En la mayoría de las sociedades, si es que no en todas, hay desigualdades en la distribución de la riqueza y ventajas como el estatus y el poder. Es muy difícil describir los principios que gobiernan esa distribución y las relaciones sociales a que esas desigualdades dan origen sin un modelo. Los propios actores utilizan con frecuencia metáforas espaciales, como cuando hablan de la "pirámide" o "escala" social, de clase "alta" y clase "baja", o cuando dicen que un individuo mira a otro "desde arriba" o "desde abajo". Los teóricos sociales hacen lo mismo. "Estratificación social" y "estructura social" (base, superestructura) son metáforas tomadas de la geología y la arquitectura.

Seguramente, el modelo más conocido de la estructura social es el de Karl Marx, a pesar de que el capítulo sobre la "clase" en *El capital* tiene apenas unas pocas líneas, seguidas por la desesperante nota editorial "aquí el manuscrito se interrumpe". Se han hecho tentativas para suplir el capítulo faltante armando fragmentos de otros escritos de Marx a la manera de un rompecabezas.[46]

Para Marx, una clase es un grupo social con una función particular en el proceso de producción. Los terratenientes, los capitalistas y los trabajadores que no poseen otra cosa que sus manos son las tres grandes clases sociales correspondientes a los tres factores de producción en la economía clásica: la tierra, el capital y el trabajo. Las diferentes funciones de esas clases hacen que tengan intereses en conflicto y que tiendan a pensar y actuar de manera distinta. Por eso, la historia es la historia de la lucha de clases.

[46] Dahrendord (1957), pp. 9-18.

La crítica que con más frecuencia se dirige a este modelo es también la más injusta: que simplifica. La función de los modelos consiste en simplificar para hacer más inteligible el mundo real. El historiador social que estudia, por ejemplo, la Inglaterra del siglo XIX, trabajando con documentos oficiales como los de los censos, encuentra que la población es descrita por medio de un número asombroso de categorías ocupacionales. Para hacer afirmaciones generales sobre la sociedad inglesa es necesario hallar un modo de fundir esas categorías en otras más amplias. Marx propuso algunas categorías amplias junto con los criterios que orientaron su elección. Ofreció a la historia social la "columna vertebral" que algunos dicen que le falta.[47] Es cierto que destacó las diferencias entre las tres clases mencionadas a expensas de las variaciones dentro de cada una, y también que omitió los casos marginales, como el del individuo autoempleado, porque no encaja con facilidad en sus categorías, pero tales simplificaciones son lo que se espera de un modelo.

Más inquietante es el hecho de que el modelo de Marx no es tan claro ni tan sencillo como parece. Los comentaristas han observado que emplea el término "clase" en varios sentidos diferentes.[48] En algunas ocasiones distingue tres clases: los propietarios de la tierra, el capital y el trabajo; pero en otras, distingue solamente dos: los bandos opuestos en el conflicto entre explotadores y explotados, opresores y oprimidos. A veces Marx emplea una definición amplia de la clase, según la cual los esclavos y los plebeyos de Roma, los siervos medievales y los jornaleros forman todos parte de la misma clase, contrapuesta a la de los patricios, los señores y los amos. En otros momentos, trabaja con una definición estrecha, según la cual los campesinos franceses en 1850 no eran una clase porque no tenían conciencia de clase, es decir, un sentimiento de solidaridad mutua transversal a las fronteras regionales. Según él, eran un simple agregado de individuos o familias similares pero distintos, como "un saco de papas".

Este punto de la conciencia merece ser explorado un poco más, porque implica que una clase es una comunidad en un sentido casi durkheimiano. Por lo tanto, tenemos que hacernos la pregunta obvia: si ha habido o no conflictos dentro de las clases así como entre ellas. Por esta razón se ha introducido en el análisis marxista la idea de una "fracción" autónoma de clase; y se ha acuñado el término de conciencia de clase "adscrita" o "atribuida" para hablar de una "clase trabajadora" en un momento en que sus miembros carecen del necesario sentimiento de solidaridad. Debo confesar que no le encuentro mucha utilidad a esta idea de una conciencia inconsciente; sin duda es más explícito y menos equívoco hablar de "intereses" de clase.[49] Un crítico reciente ha llegado incluso a hablar de "crisis del concepto de clase" con base en que es difícil encontrar grupos sociales con intenciones comunes.[50]

[47] Perkin (1953-1954).
[48] Ossowski (1957); Godelier (1984), pp. 245-252.

No es exactamente sorprendente descubrir que los historiadores a quienes les ha resultado más útil el modelo de clase son los que se ocupan de la sociedad industrial, sobre todo en Inglaterra (la sociedad donde el propio Marx escribía y donde el lenguaje de clase era utilizado por muchos contemporáneos).[51] Una vez más, parecen embonar los modelos de los actores y los de los historiadores. Sin embargo, las fuerzas y las debilidades de un modelo se hacen más visibles al estirarlo, es decir, al tratar de utilizarlo fuera del área para la que fue diseñado originalmente. Por esta razón podría resultar más esclarecedor examinar tentativas más controvertidas de analizar sociedades preindustriales en términos de clase.

Un ejemplo muy conocido de análisis de ese tipo es el del historiador ruso Boris Porshnev en su estudio de las rebeliones populares en Francia a comienzos del siglo XVII. Hubo un número considerable de rebeliones de ese tipo, tanto en pueblos como en el campo, de Normandía a Burdeos, en especial entre 1623 y 1648. Porshnev destacaba los conflictos que contraponían a terratenientes y arrendatarios, amos y jornaleros, gobernantes y gobernados, y presentaba a los rebeldes como hombres con un objetivo consciente de derrocar a la clase dominante y al régimen "feudal" que los oprimía. Su libro fue calificado de anacrónico por historiadores franceses, como Roland Mousnier y sus seguidores, precisamente porque Porshnev insistía en utilizar el término "clase" –en el sentido amplio de Marx– para describir conflictos del siglo XVII. Según esos historiadores, las rebeliones eran protestas contra los aumentos de los impuestos por parte del gobierno central, y el conflicto que expresaban era el existente entre París y las provincias, no entre la clase gobernante y el pueblo. A nivel local, lo que esas protestas revelaban eran vínculos, antes que conflictos, entre la gente común y la nobleza, urbana y rural.[52]

[49] Poulantzas (1968); Lukács (1923), p. 51.
[50] Reddy (1987), pp. 1-33.
[51] Briggs (1960); Jones (1983).
[52] Porshnev (1948); Mousnier (1967, 1a. parte); Bercé (1974); Pillorget (1975).

ESTATUS

Suponiendo por un instante que las críticas resumidas más arriba sean fundadas, y que el modelo de clase no sea útil para comprender la protesta social o incluso la estructura social en la Francia del siglo XVII: ¿qué modelo deben emplear los historiadores en su lugar?

Según el principal crítico de Porshnev, Roland Mousnier, el modelo correcto para usarse en este análisis en particular es el de los tres estados, o los tres órdenes: el clero, la nobleza y el resto. Ése era el modelo utilizado por los propios contemporáneos, y Mousnier utiliza con abundancia un tratado sobre "órdenes y dignidades" de un abogado francés del siglo XVII, Charles Loyseau. La división de la sociedad en tres partes estaba consagrada por la ley. Antes de la revolución de 1789 en Francia, el clero y la nobeza eran estados privilegiados, exentos de impuestos, por ejemplo, mientras que aquellos que no tenían ningún privilegio formaban el "tercer estado" residual. De ahí la afirmación de Mousnier de que Porshnev estaba tratando de imponer al antiguo régimen conceptos que sólo son aplicables al periodo posterior a la revolución.

Vale la pena señalar que Mousnier no deriva su teoría social sólo de tratados del siglo XVII. También ha leído a algunos sociólogos, como el estadunidense Bernard Barber.[53] Esos sociólogos siguen una tradición cuyo más distinguido representante es Max Weber. Éste distinguía las "clases", que definía como grupos de personas cuyas oportunidades en la vida (*Lebenschancen*) estaban determinadas por la situación del mercado, de los "estados" o "grupos de estatus" (*Stände*), cuyo destino era determinado por el estatus o el honor (*ständische Ehre*) que les otorgan otros. La posición de los grupos de estatus era generalmente adquirida por nacimiento y definida por la ley, pero se revelaba a través de su "estilo de vida" (*Lebenstil*). Mientras que Marx definió sus clases en los términos de la producción, Weber estuvo cerca de definir sus estados en los términos del consumo. A la larga, sugiere Weber, la propiedad confiere estatus, aunque a corto plazo "tanto propietarios como personas sin propiedades pueden pertenecer al mismo *orden*".[54] Está claro que el concepto de "grupos de estatus" de Weber deriva de la idea tradicional europea de los tres estados u órdenes que se remonta a la edad media. Está igualmente claro que él refinó la idea y la hizo más analítica, de manera que analizar el siglo

[53] Barber (1957); Arriaza (1980).
[54] Weber (1948), pp. 186-187.

XVII en términos weberianos no es en realidad el viraje circular que podría parecer.

El modelo de Weber fue propuesto como una alternativa al de Marx, y los marxistas a su vez han respondido a Weber señalando, por ejemplo, que términos como "estatus" no son expresiones de un consenso social general, sino más bien categorías que la clase dominante intenta –con mayor o menor éxito– imponer a todos los demás.[55] También se podría argumentar que algunas afirmaciones contemporáneas sobre la estructura de una sociedad determinada deben ser tomadas no como descripciones neutrales, sino como intentos de los miembros de un determinado grupo de justificar sus privilegios. Por ejemplo, la famosa división de la sociedad medieval en los tres estados o las tres funciones, "los que rezan, los que luchan y los que trabajan", suena mucho como una justificación de la posición de los que no trabajan. En un estudio brillante, el historiador Georges Duby, haciendo un uso discreto del teórico social Louis Althusser (véase *infra*, p. 113), ha examinado el surgimiento de esa triple división de la sociedad en Francia en los siglos XI y XII, explicando su éxito por la situación social y política de la época.[56]

En el caso del debate sobre la sociedad francesa del siglo XVII, se podría argumentar que Mousnier acepta la visión oficial del sistema con demasiada facilidad. Charles Loyseau, el abogado en cuya descripción de la estructura social se basa principalmente Mousnier, no era un observador desinteresado y desapasionado. No estaba describiendo nada más la sociedad francesa de su época sino articulando una visión de ella desde el punto de vista del ocupante de una posición particular en esa sociedad, la de un magistrado ennoblecido. Su visión debería ser comparada y contrastada con la de los nobles tradicionales, quienes rechazaban las aspiraciones del magistrado a un estatus alto, y si fuera posible también, con visiones de la misma sociedad desde abajo.[57]

El debate entre Weber y Marx se complica aún más por el hecho de que ambos estaban tratando de responder a distintas preguntas sobre la desigualdad. Marx estaba interesado concretamente en el poder y el conflicto, mientras que Weber estaba interesado en valores y estilos de vida. El modelo de clases ha terminado por asociarse con una visión de la sociedad como esencialmente conflictiva, que minimiza las solidaridades; mientras

[55] Parkin (1971), pp. 40-47.
[56] Duby (1978); Althusser (1970).
[57] *Cf.* Sewell (1974).

que el modelo de los órdenes se asocia con una visión de la sociedad esencialmente armoniosa, que minimiza los conflictos. Los dos modelos encarnan importantes avances del conocimiento, pero es obvio el peligro de la simplificación excesiva.

Por tanto, será útil tratar los modelos rivales como formas complementarias en lugar de contradictorias de ver la sociedad, cada una de las cuales imprime gran relieve a algunas características de la estructura social al precio de disimular otras.[58] El modelo de los órdenes parece especialmente relevante para las sociedades preindustriales y el modelo de clases para las industriales, pero también se puede aprender mucho utilizando los dos modelos a contrapelo.

Los historiadores de sociedades no europeas se ven obligados a hacerlo siempre, puesto que, como hemos visto, los dos conceptos rivales se originaron en un contexto europeo. Los mandarines chinos, por ejemplo, ¿eran un grupo de estatus o una clase social? ¿Es útil redefinir las castas de la India como una especie de grupos de estatus, o es mejor considerar la sociedad india como una forma única de estructura social? El más enérgico defensor de esta última posición es el antropólogo francés Louis Dumont, quien sostiene que los principios que subyacen en las desigualdades de la sociedad india, en particular la pureza, son diferentes de sus equivalentes en Occidente. Por desgracia, a continuación Dumont identifica el contraste entre sociedades jerárquicas y sociedades igualitarias con el contraste entre la India y Occidente, como si los órdenes privilegiados del clero y la nobleza nunca hubieran existido en Europa.[59]

De hecho algunas veces se utilizó el concepto de pureza para justificar la posición de ciertos grupos sociales en Europa a comienzos de la época moderna. En particular en España, la "limpieza de sangre" era oficialmente esencial para un estatus elevado, y en otros lugares, por ejemplo en Francia, la nobleza a menudo describía a sus inferiores sociales como sucios.[60] Esos conceptos se utilizaban –sin éxito– para impedir la movilidad social.

[58] Ossowski (1957), pp. 172-193; Burke (1992a).
[59] Dumont (1966, 1977).
[60] Devyver (1973); Jouanna (1976).

MOVILIDAD SOCIAL

Igual que "clase", movilidad social es un término familiar para los historiadores, y a este tema se han dedicado monografías, conferencias y números especiales de revistas. Menos familiares son quizás algunas de las distinciones establecidas por los sociólogos, y hay por lo menos tres que podría ser útil incorporar a la práctica histórica. La primera es entre movimientos hacia arriba y hacia abajo por la escala social; el estudio de la movilidad descendente ha sido injustamente descuidado. La segunda distinción es entre movilidad en la vida de un individuo ("intrageneracional", como dicen los sociólogos) y movilidad en varias generaciones ("intergeneracional"). La tercera es la distinción entre movilidad individual y movilidad de grupo. Los profesores universitarios ingleses, por ejemplo, tenían hace un siglo un estatus más elevado del que tienen ahora. Por otra parte, se puede demostrar que, en el mismo periodo, ciertas castas de la India han ascendido socialmente.[61]

La distinción entre movilidad individual y movilidad de grupo no se expresó con suficiente claridad en el debate sobre "el ascenso de la gente educada". En un famoso artículo de la década de 1950, R.H. Tawney sostuvo que la *gentry* inglesa creció en riqueza, estatus y poder en el siglo transcurrido entre 1540 y 1640.[62] A continuación se encendió una fuerte polémica en la que quedó claro que los participantes a veces confundían el ascenso de determinados individuos de los pequeños propietarios al núcleo de la gente educada; el ascenso de otros individuos de la gente bien a la nobleza, y el ascenso de toda la gente educada en relación con otros grupos sociales.

En la historia de la movilidad social hay dos problemas principales: cambios en la tasa de movilidad y cambios en sus modos. Se ha señalado que los historiadores de todos los periodos se resienten si se les dice que "su" sociedad es cerrada o inmóvil. Hubo un emperador bizantino que decretó que todos los hijos varones debían seguir la ocupación de sus padres, pero es poco probable que alguna sociedad estratificada haya estado alguna vez en estado de inmovilidad total, lo que significaría que todos los hijos, varones o mujeres, gozan (o padecen) del mismo estatus de sus padres. Dicho sea de paso, hay una distinción importante entre lo que podríamos llamar la movilidad "visible" de los hombres en las socie-

[61] Srinivas (1966).
[62] Tawney (1941).

dades patrilineales, y la movilidad "invisible" de las mujeres a través de matrimonios en los que cambian de nombre y de estatus.

Las preguntas cruciales sobre la movilidad social en determinada sociedad son sin duda relativas. Por ejemplo: la tasa de movilidad social (ascendente o descendente) en la Inglaterra del siglo XVII ¿era mayor o menor que la de la Francia del siglo XVII, el Japón del siglo XVII, o la Inglaterra en otro periodo anterior o posterior? Se impone un enfoque comparativo y cuantitativo. En el caso de las sociedades industriales del siglo XX, un célebre estudio de este tipo concluyó que a pesar del énfasis de los estadunidenses en la igualdad de oportunidades, la tasa de movilidad social no era menor en Europa Occidental que en Estados Unidos.[63] Un estudio comparativo de la Europa preindustrial según los mismos lineamientos, sería difícil de hacer, pero también muy esclarecedor.

Un ejemplo de las trampas en que se puede caer es un estudio de China en los periodos Ming y Qing (es decir de 1368 a 1911) que sostenía que la sociedad china era mucho más abierta que la sociedad europea en la misma época. La prueba de la tasa inusitadamente alta de movilidad social en China eran las listas de candidatos triunfantes en los exámenes para el servicio público, que incluían información acerca de los orígenes de los aspirantes. Sin embargo, como rápidamente señaló un crítico, "los datos sobre los orígenes sociales de una clase dominante no equivalen a datos sobre las cifras generales de movilidad ni sobre las oportunidades que tienen las personas de clase más baja". ¿Por qué no? Porque es necesario tener en cuenta el tamaño relativo de la elite. Como suele suceder, los mandarines chinos constituían apenas un pequeño porcentaje de la población; aun cuando el acceso a esa elite hubiera estado relativamente abierto –y aun eso es discutible– las oportunidades para los hijos de comerciantes, artesanos, campesinos, etc. habrían seguido siendo escasas.[64]

Una segunda pregunta principal a hacer acerca de la movilidad social se refiere a sus modos, es decir, a los diversos caminos hacia la cima y a los diferentes obstáculos que encuentran los potenciales escaladores (probablemente la movilidad descendente muestra menos variaciones). Si el deseo de ascender es una constante en el mundo, el modo de ascender varía de un lugar a otro y cambia en el tiempo. En China, por ejemplo, durante un largo periodo (desde fines del siglo VI hasta comienzos

[63] Lipset y Bendix (1959).
[64] Ping-Ti (1958-1959); Dibble (1960-1961).

del XX), el camino real, o más bien el camino imperial hacia la cumbre era el ofrecido por el sistema de exámenes. Como observó alguna vez Max Weber, en la sociedad occidental a un extraño se le pregunta quién fue su padre, mientras que en China se le preguntaría cuántos exámenes ha pasado.[65] El éxito en los exámenes era el principal medio de ingresar a la burocracia china, y los puestos en la burocracia traían consigo estatus, riqueza y poder. En la práctica, el sistema era menos meritocrático que en la teoría, porque los hijos de los pobres no tenían acceso a las escuelas que enseñaban las habilidades necesarias para tenér éxito en los exámenes; pero de todos modos el sistema chino para el reclutamiento de los mandarines –que inspiró la reforma de la burocracia pública británica a mediados del siglo XIX– fue una de las tentativas de reclutamiento por mérito más sofisticadas, y probablemente también una de las más exitosas, jamás efectuada por un gobierno preindustrial.[66]

El principal rival de la China imperial en este aspecto es el llamado "tributo de niños" (*devshirme*) exigido por el gobernante del Imperio otomano, especialmente en los siglos XV y XVI. En ese sistema tanto la elite administrativa como la militar se reclutaban entre la población cristiana sometida. Aparentemente los niños eran escogidos por sus habilidades y recibían una educación muy completa. El "grupo A", que incluía a los niños más brillantes, se incorporaba al "Servicio Interior" de la casa del sultán, que podía conducir a cargos tan importantes como el de gran visir, mientras que el "grupo B" entraba al "Servicio Exterior" en las fuerzas armadas. Todos los reclutados tenían que hacerse musulmanes. Su conversión a la religión dominante del imperio tenía el efecto –y en realidad la función– de separarlos de sus raíces culturales, haciéndolos más dependientes del sultán. Como los musulmanes, ellos debían educar a sus hijos como musulmanes, su conversión aseguraba que los hijos de los miembros de la elite no fueran elegibles para cargos.[67]

En la Europa preindustrial, una de las principales avenidas de movilidad social era la Iglesia. Refiriéndose a la célebre tipología de Stendhal, había más carreras abiertas al talento en el "negro", en la Iglesia, que en el "rojo", es decir en el ejército. El hijo de un campesino podía incluso acabar su carrera eclesiástica como papa, como lo hizo Sixto V a fines del siglo XVI. Además los eclesiásticos destacados podían tener también altos

[65] Weber (1964), cap. 5; Miyazaki (1963).
[66] Sprenkel (1958); Marsh (1961); Wilkinson (1964).
[67] Parry (1969); Inalcik (1973).

cargos en el Estado. Entre los principales ministros de Estado en la Europa del siglo XVII, por ejemplo, están los cardenales Richelieu y Mazarino, ambos al servicio de los reyes de Francia; el cardenal Khlesl, al servicio del emperador Habsburgo, y el arzobispo William Laud, al servicio de Carlos I de Inglaterra. Richelieu provenía de la pequeña nobleza, pero Khlesl era hijo de un panadero y Laud de un pañero de Reading. Para los gobernantes europeos, una de las ventajas de las designaciones de miembros del clero católico en particular, era que no podían tener hijos legítimos que pudieran reclamar el cargo para sí. En ese sentido, el empleo del clero es paralelo al empleo del *devshirme* por los otomanos y al empleo de eunucos en los imperios romano y chino. Todos son ejemplos de lo que Ernest Gellner llama "castración".[68]

Otra avenida importante de movilidad social en la Europa preindustrial era el derecho. En toda Europa hubo gran demanda de abogados durante los siglos XVI y XVII para llenar los puestos de las crecientes burocracias estatales. Por esa razón, los padres con ambiciones para sus hijos los mandaban a estudiar derecho, les gustara o no (entre los hijos que se negaron a seguir la voluntad de sus padres en la materia estuvieron Martín Lutero y Juan Calvino).[69]

CONSUMO SUNTUARIO Y CAPITAL SIMBÓLICO

Otro medio de ascenso social en la Europa de los comienzos de la modernidad era imitar el estilo de vida de un grupo situado más arriba en la escala social, dedicándose al "consumo suntuario". Ya se ha mencionado la crítica de Witold Kula a las leyes de la economía clásica, basada en que no explican el comportamiento económico de algunos grupos, como los magnates polacos de los siglos XVII y XVIII. Esos nobles no correspondían al modelo convencional del "hombre económico" porque no estaban interesados en el lucro ni en el ahorro sino en un ingreso constante que pudieran gastar en lujos importados como vino francés, una forma de "consumo suntuario". Esta frase proviene del sociólogo estadunidense Thorstein Veblen, de fines del siglo pasado.

La frase formaba parte de una teoría. Veblen –un igualitarista apasionado y hombre de un estilo de vida llamativamente simple– sostenía que

[68] Gellner (1981), pp. 14-15.
[69] Kagan (1974); Prest (1987).

el comportamiento económico de la elite, que él llamaba la "clase ociosa", era irracional y derrochador, motivado sólo por la "emulación", y aplicaba a sociedades preindustriales e industriales por igual las conclusiones de Franz Boas en su estudio sobre los kwakiutl, pueblo indígena que habita la costa de Canadá sobre el Pacífico. La institución más célebre de los kwakiutl era el *potlatch*, la destrucción de bienes (especialmente cobijas y platos de cobre) por los jefes. La destrucción era una forma de demostrar que determinado jefe tenía más riquezas que sus rivales, y por tanto de humillarlos. Era una forma de "luchar con propiedades".[70]

Más recientemente el sociólogo francés Pierre Bourdieu ha adoptado ese mismo enfoque del consumo como parte de un estudio más general de las estrategias, por medio de las cuales la gente –especialmente los franceses de clase alta y media– se distinguen de otros. Igual que Boas y Veblen, Bourdieu sostiene que "el poder económico es ante todo y sobre todo el poder de distanciarse de la necesidad económica; es por eso que siempre está marcado por la destrucción de riqueza, el consumo suntuario, el derroche y todas las formas de lujo gratuito". El derroche visible es, en realidad, un medio de transformar capital económico en capital político, social, cultural o "simbólico".[71]

Los historiadores sociales han ido adoptando cada vez más el concepto de consumo suntuario, que integra una serie de estudios sobre las elites de Inglaterra, Polonia, Italia y otros lugares en los siglos XVI y XVII.[72] Esos estudios no sólo ilustran la teoría sino que la elaboran y califican en una serie de aspectos. Por ejemplo, fieles a su tradición hermenéutica, los historiadores destacan el hecho de que algunos de los contemporáneos, por lo menos, se daban cuenta de lo que estaba ocurriendo y lo analizaban en términos no muy diferentes de los de Veblen. A comienzos de la época moderna un concepto clave era el de "magnificencia", término que resume muy bien la conversión de riqueza en estatus y poder. Los autores de ficción tenían clara conciencia de la importancia de los símbolos de estatus, especialmente la ropa. La literatura picaresca española de los siglos XVI y XVII tiene, como tema central, los esfuerzos del protagonista (el pícaro) para hacerse pasar por noble precisamente por esos medios. Pero la conciencia del uso de símbolos en la lucha por el estatus elevado no estaba limitada a los escritores de ficción. Un burgomaestre de Gdansk

[70] Veblen (1899); Boas (1966); *cf.* Codere (1950).
[71] Bourdieu (1979).
[72] Stone (1965); Bogucka (1989).

llegó a hacer inscribir en la fachada de su casa el lema "para ser envidiado" (*pro invidia*). Y más o menos en la misma época, un escritor florentino se refirió a "los esfuerzos de los ricos por distinguirse de los demás", al tiempo que un genovés describía cómo los patricios de su ciudad gastaban más de lo necesario "a fin de hacer sufrir a los que no pueden hacer lo mismo y deprimirlos".[73] En un espíritu similar, un escritor inglés del siglo XVII criticaba a un noble de su nación, un Berkeley, por su excesiva hospitalidad, diciendo que "arrojaba todos sus ingresos por la letrina".[74]

Estos últimos comentarios son evidentemente moralizadores y satíricos, y nos recuerdan la necesidad de distinguir diferentes actitudes hacia el consumo suntuario dentro de la misma sociedad. Los historiadores han demostrado que, en la Europa de comienzos de la época moderna, la visión de la "magnificencia" como una obligación de los grandes, coexistía con la teoría de que era ejemplo de orgullo espiritual. En la práctica, parece ser que el consumo suntuario variaba de una región a otra (elevado en Italia, bajo en la República Holandesa, por ejemplo), así como de un grupo social a otro. También hubo un cambio a largo plazo y, aparentemente, el consumo competitivo llegó a un pico en el siglo XVII.

Refinando más los conceptos, podemos decir que las estrategias de distinción adoptaban diferentes formas, incluyendo la de la "elegante" abstención del consumo, una ética protestante (como la llamó Weber) que, en realidad, no estaba limitada a los protestantes. Esta opción parece haber sido cada vez más popular en el siglo XVIII, época de un debate sobre las consecuencias perjudiciales del "lujo". Vale la pena señalar, sin embargo, que una estrategia de este tipo ofrecía un posible escape de las consecuencias autodestructivas del consumo competitivo.

El consumo suntuario no es sino una estrategia para que un grupo social muestre su superioridad sobre otro. Por otra parte, esa forma particular de comportamiento es mucho más que una estrategia de ese tipo. Uno de los peligros de la teorización es el reduccionismo, es decir, la inclinación a ver el mundo como una simple ilustración de la teoría. En este caso, la premisa de que los consumidores sólo quieren exhibir su riqueza y su estatus, ha sido atacada por un sociólogo británico, Colin Campbell, que sugiere que la verdadera razón por la que algunas personas compran muchos objetos de lujo es para mantener la imagen de sí mismos.[75]

[73] Burke (1987), pp. 134-135.
[74] Cit. en Stone (1965), p. 562.
[75] Campbell (1987, 1990).

El medio más sencillo de corregir la propensión al reduccionismo es volverse hacia una teoría rival. Por tanto, a esta altura podría ser útil examinar el consumo suntuario desde otro punto de vista, el del intercambio o la reciprocidad.

RECIPROCIDAD

Igual que en la sección anterior, un ejemplo concreto servirá como punto de partida conveniente. De la descripción de los kwakiutl de Franz Boas pasamos a la descripción de los swat pathans por Fredrik Barth. Igual que los jefes kwakiutl, los khans compiten por estatus y poder. Gastan su riqueza en regalos y hospitalidad a fin de tener seguidores. La autoridad de cada khan es personal, es la que puede arrancar a cada uno de sus seguidores. "Los seguidores buscan a los líderes que les ofrecen las máximas ventajas y el máximo de seguridad" y, a cambio, le ofrecen sus servicios y su lealtad. Tener un gran número de seguidores proporciona honor a un líder (*izat*) a la vez que el poder de humillar a sus rivales. Por otra parte la necesidad de satisfacer a los seguidores obliga a los khans a competir entre ellos. En la sociedad pathan, donde el honor depende de las apariencias, un khan en dificultades económicas no reduce su hospitalidad e incluso es probable que la aumente, aunque tenga que vender tierras para alimentar a sus visitantes y clientes. La lógica subyacente a esta paradoja se resume en una observación que uno de los khans hizo a Barth: "Sólo esta constante muestra de fuerza mantiene a raya a los buitres."[76] El estudio de caso de Barth combina una vívida descripción con un análisis penetrante, e ilumina tanto la economía como la política de la reciprocidad.

En primer lugar, los pathans son sólo uno entre muchos ejemplos de sociedades preindustriales con comportamientos que no son racionales según las pautas de la economía clásica (véase *supra*, pp. 60-61). Igual que los jefes kwakiutl, los khans no están interesados en acumular riqueza por la riqueza en sí, sino que la gastan en hospitalidad.

Si la teoría económica clásica no explica lo que los kwakiutl y los pathan efectivamente hacen, es evidente que necesita alguna modificación. Las modificaciones esenciales fueron propuestas en la década de 1940 por Karl Polanyi, quien –igual que Kula veinte años después– criticó a los economistas por suponer que sus generalizaciones tenían validez uni-

[76] Barth (1959).

versal. Según Polanyi hay tres sistemas básicos de organización económica, y sólo uno de ellos, el sistema de mercado, está sujeto a las leyes de la economía clásica. Los otros dos modos de organización fueron denominados por Polanyi como sistema de "reciprocidad" y sistema de "redistribución".[77]

El sistema de reciprocidad se basa en el regalo. En un estudio de las islas del Pacífico oriental, el antropólogo Bronislaw Malinowski señaló la existencia de un sistema de intercambio circular, en que brazaletes de conchas viajaban en una dirección y también en dirección contraria. Como observa Malinowski, el intercambio no tenía ningún valor económico, pero mantenía solidaridades sociales. En su famoso ensayo sobre el regalo, Marcel Mauss generalizaba a partir de ejemplos de este tipo, sosteniendo que esa "forma arcaica de intercambio" tenía gran significación social y religiosa y que se basaba en tres leyes no escritas: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver.[78] El regalo "gratuito" no existe. Polanyi llevó la generalización un paso más allá haciendo del regalo la característica central del primero de sus tres modelos de sistema económico.

El segundo de los sistemas de Polanyi se basa en la redistribución. Los regalos se intercambian entre iguales, mientras que la redistribución depende de una jerarquía social. El tributo fluye hacia la metrópoli de un imperio y de allí fluye de nuevo hacia las provincias. Dirigentes como los khans de los pathan distribuyen entre sus seguidores los bienes que les han quitado a los extraños. No se espera que los seguidores devuelvan esos bienes después, sino que ofrezcan alguna otra forma de "contraprestación", como dicen los antropólogos.

Estas ideas han tenido una influencia considerable en historiadores que se ocupan de la vida económica de sociedades preindustriales, aunque en general, han tendido a ignorar la distinción de Polanyi entre reciprocidad y redistribución y a contrastar dos sistemas, el arcaico y el moderno. Por ejemplo, el medievalista ruso Aron Gurevich, ha estudiado el intercambio de regalos en la edad media, en Escandinavia, basándose en Malinowski y Mauss para analizar los rituales que acompañan el regalo, la ocasión (en general un banquete), el tipo de objetos regalados (espadas, anillos, etc.), la obligación de hacer un regalo en reciprocidad, etc. Su colega francés Georges Duby ha destacado las funciones del intercambio de regalos en el surgimiento de la temprana economía medieval. También el ambicioso estudio de la vida material y del capitalismo en los comienzos de la época moderna realizado por Fernand Braudel, tiene una deuda considerable con las ideas de Polanyi, a quien cita varias veces.[79]

[77] Polanyi (1944); *cf.* Block y Somers (1984).
[78] Malinowski (1922); Mauss (1925); *cf.* Firth (1967), pp. 8-17.

Asimismo puede ubicarse en esa tradición, aunque tal vez no derive de la lectura de Polanyi, la influyente idea de E. P. Thompson de una "economía moral". Como ya he indicado, la idea de una economía moral es uno de los relativamente pocos ejemplos de un concepto acuñado por un historiador y retomado después por practicantes de otras disciplinas. Para ser precisos, Thompson encontró la frase, "La economía moral del sistema de fábrica", en la obra *Philosophy of manufactures* (1835), de Andrew Ure, quien examinaba la religión en términos económicos, como parte de la "maquinaria moral" del sistema. Sin embargo, Thompson volvió patas arriba el razonamiento de Ure al emplear la frase para referirse a una economía moralizada, basada en la idea del precio justo e impuesta por las multitudes en tiempos de escasez, durante el siglo XVIII.[80] Si esas multitudes estaban recordando una edad de oro del pasado, como sugiere Thompson, es discutible, pero no cabe duda de que los estudios de otras sociedades, incluyendo algunas tan alejadas de Inglaterra como el sureste asiático, han encontrado fecundo el concepto de una "economía moral".[81]

PATROCINIO Y CORRUPCIÓN

Desde el punto de vista económico, los swat pathans ofrecen un ejemplo notable de un sistema de redistribución que ha persistido hasta el mundo contemporáneo (el trabajo de campo en que se basa el libro de Barth fue realizado en la década de 1950). La estructura política de la sociedad pathan también es digna de atención: se basa en el patrocinio.

El patrocinio puede definirse como un sistema político basado en relaciones personales entre desiguales, entre dirigentes (patrones o patrocinadores) y sus seguidores (o clientes). Cada una de las partes tiene algo que ofrecer a la otra. Los clientes brindan a los patrones su apoyo políti-

[79] Gurevich (1968); Duby (1973); Braudel (1979), pp. 2, 26, 225, 623.
[80] E. P. Thompson (1963, p. 359 y sigs; 1971).
[81] Stevenson (1985); Scott (1976).

co, y también su deferencia expresada en una variedad de formas simbólicas (gestos de sumisión, lenguaje de respeto, regalos, etc.); los patrones, por su parte, ofrecen a los clientes hospitalidad, empleos y protección. Así es como logran transformar riqueza en poder.

Si bien parece corresponder estrechamente a la realidad observada, el concepto de un sistema de patrocinio tiene algunas dificultades intrínsecas. En todas las sociedades, por "modernas" que sean, existe algún grado de patrocinio, pero en algunas, donde las normas "burocráticas" son débiles y la "solidaridad vertical" es particularmente fuerte, se puede decir que la sociedad se basa en el sistema del patrocinio.[82] Sin embargo, subsisten algunos problemas. El supuesto de que los vínculos entre patrón y cliente son fundamentales, igual que la idea de la sociedad "de estados" (véase *supra*, p. 76), estimula al observador o al historiador a no ver las solidaridades horizontales o los conflictos entre gobernantes y gobernados.[83]

Los antropólogos y los sociólogos han hecho muchos análisis del funcionamiento del patrocinio, en el mundo mediterráneo en particular. Sus conclusiones han minado, o relativizado, lo que podríamos llamar la economía política "clásica" con la misma eficacia con que Polanyi y otros relativizaron la teoría económica clásica. Han demostrado que –igual que el mercado en la teoría económica– la democracia parlamentaria y la burocracia no pueden ser consideradas como un modelo político universal y que otros sistemas tienen su propia lógica. No es posible tratar esos sistemas como mera "corrupción" o como formas "prepolíticas" de organización.[84]

Si observamos por un momento la Inglaterra del siglo XV, y más especialmente a la región de East Anglia, tal como se revela en la correspondencia de la familia Paston, encontramos una sociedad que se parece a la swat en algunos aspectos importantes (pese a importantes diferencias que van desde el uso generalizado de armas de fuego a la situación poscolonial). También en Inglaterra, la adquisición de tierras era uno de los principales objetivos de los hombres adultos, y la competencia por la tierra a veces adoptaba una forma violenta, como en el caso de la apropiación de la casa solariega de John Paston, en Gresham, por su poderoso vecino lord Moleyns. También en Inglaterra los vínculos entre dirigentes

[82] Johnson y Dandeker (1989).
[83] Silverman (1977); Gilsenan (1977).
[84] Gellner y Waterbury (1977).

locales (*lords* o *masters*) y sus seguidores (conocidos como *friends* o *well-willers*) eran fundamentales para la organización de la sociedad. Los hombres pequeños necesitaban la "buena dirección" de los grandes. Los seguidores cortejaban a los dirigentes no sólo con su deferencia sino con regalos. Como observó en cierta ocasión un corresponsal de los Paston, "no se atraen halcones con las manos vacías". Por su parte, los dirigentes necesitaban seguidores para aumentar su honor o *worship* [culto] (su *izat*, como dirían los pathan). Por eso mantenían casa abierta y ofrecían a sus seguidores una "librea", es decir, les regalaban ropa de los colores asociados con la familia del señor, que los seguidores usaban como demostración de lealtad y apoyo. Así, una conducta social que los historiadores interpretaron alguna vez como una reacción contra la desintegración de la autoridad central durante la guerra de las Rosas, resulta ser un ejemplo de una tendencia mucho más general.

La existencia de relaciones clientelares en la vida política no es nada nuevo para los historiadores. Ya en la década de 1920, Lewis Namier propuso, con escándalo general, su idea de que los partidos Whig y Tory no eran importantes en la política del siglo XVIII. Lo que realmente importaba era la "facción", es decir un grupo de clientes alrededor de un patrón, un grupo unido no por una ideología o un programa, sino por una relación común con un líder. Del mismo modo, dos décadas más tarde J. E. Neale describió la escena política isabelina en términos de la rivalidad entre grandes hombres (el conde de Leicester contra el duque de Norfolk, el conde de Essex contra los Cecils), cada uno de ellos rodeado por una red de clientes. En cierta ocasión, Essex vistió a sus hombres con encajes azules para demostrar cuán numerosos eran, y Norfolk respondió vistiendo a sus seguidores con encajes amarillos.[85]

En su célebre descripción del consumo suntuario de la nobleza inglesa bajo los reyes Tudor y Estuardo, Lawrence Stone, siguiendo a Veblen, describe su hospitalidad esencialmente en términos de derroche por la necesidad de "justificar la existencia de salones bullentes y aposentos suntuosos, y de mantener a raya la melancolía y la soledad de una mansión semidesierta".[86] La lectura de Fredrik Barth o de Marcel Mauss sugiere otra explicación. ¿Acaso las redes de patrocinio que describe Neale podrían haber existido sin la hospitalidad que Stone condena? Si algunos nobles mantenían su casa abierta cuando mal podían permitírselo, tal vez

[85] Namier (1928); Neale (1948).
[86] Stone (1965), p. 555.

eran impulsados por los mismos motivos que los khans que, por ese medio, intentaban mantener a raya a los buitres.[87]

El gran valor que tiene el enfoque antropológico de estos problemas para los historiadores, es su énfasis en el orden que subyace en lo que suele parecer para observadores occidentales desorden, en las reglas del juego y la presión sobre todos los actores, en los patrones no menos que en los seguidores, para que sigan representando sus papeles. Algunos estudios recientes de la política francesa del siglo XVII han aprovechado la creciente literatura antropológica sobre el patrocinio. Señalan, por ejemplo, que el cardenal Richelieu escogía a sus subordinados por razones personales antes que impersonales; en otras palabras, no buscaba al candidato más capaz para ocupar determinado puesto, sino que lo ofrecía a uno de sus clientes o, para emplear una expresiva palabra del siglo XVII, a una de sus "criaturas". Su método de selección no estaba muy lejos del modelo "burocrático" (véase *supra*, p. 43), pero tenía su racionalidad. Richelieu quizá no habría sobrevivido políticamente si no hubiera actuado en esa forma. Necesitaba subordinados en los que pudiera confiar y, aparte de sus parientes, sólo podía confiar en sus criaturas, del mismo modo que los príncipes sólo podían confiar en sus favoritos.[88]

De nuevo, el estudio de Sharon Kettering de patrones, clientes y lo que llama (siguiendo al antropólogo Eric Wolf) "agentes" entre ellos, sostiene que las redes de patrocinio eran paralelas y complementarias de las instituciones políticas oficiales en la Francia del siglo XVII, y que los rituales sociales del regalo cumplían varios propósitos políticos. También aquí el poder dependía del intercambio. Sin embargo, Kettering sugiere también que el sistema hacía una contribución positiva a la integración política, al precio de estimular el conflicto y la "corrupción"; nos deja así con la paradoja de un sistema que favorece a la vez la estabilidad y el conflicto (véase *infra*, p. 123).[89]

El problema de la "corrupción", que ya ha aparecido varias veces en este texto, merece un poco más de atención. Este término ¿es algo más que un juicio personal, algo que implique una declinación desde una edad de oro moral ubicada en el pasado? ¿Es sólo una etiqueta utilizada por miembros de las sociedades llamadas "burocráticas" para hacer a un lado otras formas de organización de la vida política?

[87] *Cf.* Heal (1990), pp. 57-61.
[88] Ranum (1963).
[89] Wolf (1956); Kettering (1986); *cf.* Lemarchand (1981).

Supongamos que definimos la corrupción, en forma relativamente desapasionada, como un comportamiento que se aparta de los deberes formales de un papel público. ¿En qué situaciones sociales surge o florece este tipo de comportamiento? O más bien, ¿en qué situaciones sociales se percibe su florecimiento? Si formulamos la pregunta de esta manera, vemos que la corrupción está en parte en el ojo del observador. Cuanto más formalmente organizada está la sociedad, más marcada es la distinción entre las esferas pública y privada y más claros serán los casos de corrupción.

Igual que en el caso de los "favoritos" reales o de la corte (véase *supra*, p. 60), también aquí vale la pena preguntarse si ese comportamiento corrupto no cumple una función social para el público, así como para los funcionarios involucrados; si, por ejemplo, no debería ser visto como una forma de actividad de un grupo de presión. Esta pregunta conduce a otra: ¿la corrupción adopta diferentes formas en diferentes culturas? Se podría distinguir, por ejemplo, entre la concesión de favores por funcionarios a sus familiares y amigos y la venta de esos favores, es decir, la explotación del cargo de acuerdo con las reglas del mercado. El ascenso de la corrupción en este último sentido, parecería ser parte del ascenso general de la sociedad de mercado desde el siglo XVIII.[90]

Un estudio del historiador francés, J. F. Waquet, revela otro aspecto del problema. En Florencia, en el siglo XVIII, varios altos funcionarios fueron procesados, acusados de estafa de fondos públicos o bien de aceptar regalos a cambio de servicios prestados a individuos particulares. Waquet sostiene que la dimensión política de la corrupción (que casi podría describirse como "robar" poder a los propios superiores) es tan importante como la económica y que, en ese caso, refleja la resistencia a largo plazo de los funcionarios patricios (que antes habían sido autónomos) a los grandes duques que les habían quitado el poder en el curso de los siglos XVI y XVII.[91]

PODER

El examen del patrocinio y la corrupción nos ha conducido al problema del poder. "Poder" es un término tan utilizado en el lenguaje cotidiano,

[90] Klaveren (1957); Scott (1969).
[91] Waquet (1984); *cf.* Litchfield (1986).

al menos en Occidente, que podría parecer que no plantea ningún problema. Sin embargo, esa apariencia de claridad es engañosa, como surge del estudio del poder en otras culturas, por ejemplo Java, donde es considerado como una forma de energía creativa que personas rivales pueden sustraerse unas a otras.[92] Una suposición similar subyace en la idea de "carisma" (véase *supra*, p. 21; *infra*, p. 106).

Pero ya sea considerado como energía o no, el concepto de poder es concretizado muy a menudo. Es fácil suponer que una persona, un grupo o una institución "tienen" poder, mientras que todos los demás carecen de él, por ejemplo el "gobernante", la "clase dominante" o la "elite" política. Como afirmó una vez el científico político estadunidense Harold Lasswell, en su habitual estilo tajante: "Los que obtienen el máximo son la *elite*; los demás son la *masa*."[93] Los historiadores suponen lo mismo con mucha frecuencia.

Sin embargo, sería mejor considerar la existencia de una elite en una sociedad determinada, como una hipótesis antes que como un axioma. Los problemas que implica verificar esa hipótesis, o incluso definir el concepto, están bien ilustrados en la famosa controversia sobre la distribución del poder en Estados Unidos. Robert Dahl, por ejemplo, sostuvo que el "modelo de elite" sólo se puede poner a prueba cuando se toman decisiones acerca de puntos donde hay un conflicto de intereses observable entre diferentes grupos sociales. Esa formulación ciertamente aportó mayor claridad y precisión a la discusión, si bien Dahl ha sido criticado no sólo por su sugerencia de que Estados Unidos es "pluralista" antes que "elitista", sino también por lo que se ha llamado su visión "unidimensional" del poder, es decir, por concentrarse en la toma de decisiones e ignorar las formas en que un grupo, o grupos particulares, pueden ser capaces de excluir del temario político ciertos problemas o quejas.[94]

Desde el punto de vista de un historiador de la Europa preindustrial, para no hablar de un antropólogo, los problemas generales planteados en ese debate parecen estar entrelazados en forma inextricable con supuestos acerca de los sistemas políticos oficialmente democráticos y el tipo de grupos de presión que éstos generan. De todos modos, vale la pena el esfuerzo por separar los dos tipos de problemas. Por ejemplo, al estudiar a los patricios de Venecia y de Amsterdam en el siglo XVII, encontré que el método de Dahl para probar el "modelo de elite" me resultaba útil. Algunos historiadores han hablado de Venecia en el siglo XVII como una "democracia" de nobles (aunque los nobles eran 2 000 en una población de 200 000); otros dicen que los que ejercían el poder eran una oligarquía dentro del grupo de los nobles. El artículo de Dahl me alentó a examinar los conflictos con particular cuidado. Esa estrategia de investigación no implicaba suponer que el poder sólo se ejerce en situaciones de conflicto, sino solamente que el conflicto hace más visible su distribución. No implicaba tampoco suponer que todos los asuntos importantes se discutían en público, y menos aún que eran registrados en documentos que sobreviven. Lo que sí hacía era convertir los supuestos en hipótesis que podían ser puestas a prueba, por lo menos hasta cierto punto.[95]

[92] Anderson (1990), pp. 20-22.
[93] Lasswell (1936), p. 13.
[94] Dahl (1958); Bachrach y Baratz (1962); *cf.* Giddens (1985), pp. 8-9.

Las críticas de Dahl fueron criticadas a su vez por Steven Lukes por su visión "bidimensional", la cual incluía tanto la manipulación como la toma de decisiones, pero ignoraba muchas otras cosas, incluyendo el "poder de impedir que la gente [...] tenga quejas mediante la conformación de sus percepciones, cogniciones y preferencias, de manera que acepten su papel en el actual orden de cosas".[96] Michael Mann, por su parte, sostiene que "las sociedades están formadas por múltiples redes de poder socioespaciales que se superponen y se intersectan", y distingue cuatro fuentes de poder: ideológica, económica, militar y política.[97] El interés de Mann por el poder ideológico y el de Lukes por las "percepciones y cogniciones" implican que un estudioso del poder debe examinar no sólo las estructuras políticas sino también la "cultura" política.

Este término –que entró a formar parte del discurso de los científicos políticos en la década de 1950 y del de los historiadores en la de 1970– puede definirse como los conocimientos, las ideas y los sentimientos políticos presentes en un momento y lugar determinados. Incluye la "socialización política", es decir, los medios por los que esos conocimientos, ideas y sentimientos se transmiten de una generación a otra.[98] En la Inglaterra del siglo XVII, por ejemplo, el hecho de que los niños se criaban en familias patriarcales debe haber hecho más fácil para ellos aceptar una sociedad patriarcal sin cuestionarla. Se les decía que la obediencia al rey

[95] Burke (1974).
[96] Lukes (1974), p. 24.
[97] Mann (1986), pp. 1, 518-521.
[98] Almond y Verba (1963), pp. 12-26; Baker (1987).

estaba ordenada en el mandamiento bíblico "honrarás a tu padre" (de las madres no se hablaba tanto).[99]

Una implicación de este enfoque más antropológico del poder es que el éxito o el fracaso relativo de determinadas formas de organización política –la democracia de estilo occidental, por ejemplo–, en diferentes regiones o periodos, resultará incomprensible sin un estudio de la cultura mayor. Otra implicación de este enfoque es la necesidad de tomar en serio los símbolos, de reconocer su poder en la movilización de apoyo político. Las elecciones modernas, por ejemplo, han sido estudiadas como una forma de ritual que se concentra en personalidades, antes que en problemas, porque eso hace que resulten más dramáticas y más atractivas.[100] Sería bueno tener más estudios de elecciones en periodos anteriores –en el siglo XVIII en Inglaterra, por ejemplo– de acuerdo con esos lineamientos.

Por otra parte, algunos estudios recientes sobre la revolución francesa han adoptado ese punto de vista, y consideran los símbolos de la revolución como un elemento central del movimiento en lugar de periférico. Así, la historiadora francesa Mona Ozouf ha dedicado un libro al análisis de los festivales revolucionarios: el Festival de la Federación, el Festival del Ser Supremo, etc., prestando particular atención a los modos en que los organizadores de esos actos trataban de reestructurar las percepciones de espacio y tiempo de los participantes. Hubo un intento sistemático de crear nuevos espacios sagrados, como el Campo de Marte en París, por ejemplo, para sustituir los tradicionales católicos. La historiadora estadunidense, Lynn Hunt, señala a su vez que, en la década de 1790 en Francia, trajes diferentes indicaban posiciones políticas diferentes; y destaca la importancia de la escarapela tricolor, el gorro frigio y el árbol de la libertad (especie de árbol de mayo que llegó a adquirir una significación política) en lo que los teóricos llaman la "movilización política" del pueblo. Para mayo de 1792 se habían erigido 60 000 árboles de la libertad. En formas como ésas, las ideas y los ideales de la revolución penetraban en la vida cotidiana.[101]

Otro enfoque cultural de la política está en la obra de Jürgen Habermas sobre la transformación de, lo que él llama, la "esfera pública" (*Öffentlichkeit*) en el siglo XVIII. Habermas estudia la invasión de la esfera pública tradicional, limitada a una elite reducida, por la burguesía, es decir, por "particulares reunidos como público", que desarrollan instituciones propias, como los cafés, los teatros y los periódicos, especialmente en las grandes ciudades.[102] Alrededor de veinte años después, el concepto de esfera pública estará ya entrando en el discurso de los historiadores.[103]

Es bastante irónico que uno de los estudios históricos que más estrechamente siguen ese modelo en sus conceptos, métodos y organización, sea justamente uno que critica a Habermas por no hablar de las mujeres. Joan Landes sostiene que las mujeres trataron de entrar a la esfera pública en el curso de la revolución francesa (cuando la *Declaración de los Derechos del Hombre* fue seguida rápidamente por una *Declaración de los Derechos de la Mujer*), pero encontraron el camino bloqueado. "La república había sido construida no sólo sin las mujeres sino contra ellas."[104]

A un nivel más general, la posición de Habermas es vulnerable a la crítica de que el concepto de una "esfera pública" no es tan claro como parece y de que diferentes periodos, diferentes culturas y diferentes grupos sociales (los hombres y las mujeres, por ejemplo) bien pueden colocar en distintos lugares la línea divisoria entre lo público y lo privado. Lo mismo ocurre con "política", término cuyo significado ha ido ampliándose para incluir los aspectos informales e invisibles del ejercicio del poder. Michel Foucault fue uno de los primeros en abogar por el estudio de la "micropolítica", es decir, el ejercicio del poder en una gran variedad de instituciones de escala reducida, incluyendo las cárceles, las escuelas, los hospitales e incluso las familias (véase *supra*, p. 62). Esa propuesta, muy atrevida cuando Foucault la formuló por primera vez, hoy está cerca de volverse ortodoxa.

CENTRO Y PERIFERIA

Los procesos de centralización política son un objeto de estudio tradicional. El concepto de "periferia", por otra parte, sólo recientemente ha llegado a ser corriente, como consecuencia de los debates entre economistas del desarrollo como Raúl Prebisch, Paul Baran y André Gunder Frank en las décadas de 1950 y 1960. Siguiendo las líneas generales del

[99] Schochet (1975).
[100] Edelman (1971); Bennnett (1983); Kertzer (1988).
[101] Ozouf (1976); Hunt (1984b).

[102] Habermas (1962); *cf.* Hohendahl (1982).
[103] Crow (1985), pp. 1-22; Dooley (1990), pp. 469-474; Chartier (1991), pp. 32-52.
[104] Landes (1988), esp. pp. 5-12.

análisis del imperialismo hecho por Lenin y el análisis del capitalismo de Marx, esos economistas sostenían que el contraste entre la prosperidad de las naciones industrializadas y la pobreza de los países llamados "subdesarrollados", eran las dos caras de una misma moneda, un ejemplo de lo que Marx llamara las "contradicciones" estructurales del sistema capitalista: "La metrópoli expropia excedente económico de sus satélites y se lo apropia para su propio desarrollo económico." De ahí la frase "el desarrollo a costa del subdesarrollo".[105]

Historiadores de Polonia y Hungría utilizaron esa teoría de la dependencia para disolver una paradoja observable en la historia de Europa: el hecho de que el ascenso de las ciudades y la declinación de la servidumbre en Europa occidental se produjeron casi al mismo tiempo –durante los siglos XVI y XVII– que la declinación de las ciudades y el surgimiento de la llamada "segunda servidumbre" en Europa oriental o "centro-oriental". El sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein fue un paso más allá en su descripción del surgimiento del capitalismo, combinando las teorías de los economistas latinoamericanos y de los historiadores de Europa oriental y sosteniendo que el precio del desarrollo económico del Occidente incluyó no sólo la servidumbre en el Oriente, sino la esclavitud en el nuevo mundo como parte de la nueva división del trabajo entre el "núcleo" y la "periferia". Los cambios en lo que él llama la "semiperiferia", especialmente la Europa mediterránea, forman parte del mismo sistema mundial. Así los conceptos espaciales tienen un papel central en la reestructuración de Wallerstein de la teoría marxista del cambio social (véase *infra*, p. 164).[106]

También en otras áreas se han utilizado modelos de centro-periferia, de la política a la cultura. El historiador William McNeill, por ejemplo, ha organizado un estudio del Imperio otomano en torno a ese modelo. La efectividad con que usa el modelo para explicar una serie de cambios a lo largo de varias generaciones, hace que éste sea un instrumento apropiado para examinar con más detalle.

McNeill proviene del Medio Oeste de Estados Unidos, y enseñaba en Chicago; su estudio de lo que llama "la frontera esteparia de Europa" revela una deuda evidente con F. J. Turner (véase *supra*, p. 26), pero está mucho más preocupado que Turner por la naturaleza de las relaciones entre centro y periferia. Su tesis principal es que, en el Imperio otomano, "el centro

[105] Baran (1957); Frank (1967).
[106] Wallerstein (1974); *cf.* Skocpol (1977), Ragin y Chirot (1984).

sólo podía mantener un poder militar organizado en gran escala por un periodo prolongado, expoliando a las comunidades periféricas". El botín así reunido salvaba al régimen de tener que oprimir a los campesinos en sus propias provincias centrales. La conquista se pagaba a sí misma. Además, aun cuando McNeill no pone mucho énfasis en este punto, el llamado "tributo de niños", cobrado a la población cristiana de las provincias conquistadas, impulsaba un sistema de administración meritocrático (véase *supra*, p. 81).

Por tanto, el imperio estaba comprometido con la conquista continua. El problema para los otomanos fue que no era posible continuar las conquistas y ensanchar las fronteras indefinidamente. Como sostiene en forma convincente McNeill, fue necesario detener ese proceso de expansión por razones fundamentalmente logísticas. "El único límite efectivo a la expansión del poder turco –escribe– fue la distancia que los ejércitos del sultán podían viajar desde sus cuarteles de invierno para realizar la temporada de campaña."

Ese límite se alcanzó a fines del siglo XVI, época en que el equilibrio de poder entre los dos imperios rivales, el turco y el de los Habsburgo, llegó a un punto muerto. Por supuesto, la zona fronteriza entre éstos era asolada por ambas partes, con el resultado de que "las propias operaciones de los ejércitos turcos tendían [...] a crear condiciones, en la zona más lejana de su radio de acción efectivo, que les impedían ir más allá".

Cuando la expansión se detuvo, el sistema político empezó a desintegrarse y hasta la estructura social empezó a cambiar. Los soldados se establecieron en la tierra y "se fortaleció el impulso hacia la sucesión hereditaria entre la elite militar del imperio". Se podría agregar que la oferta de niños cristianos disponibles para ser reclutados por la elite tal vez disminuyó. El saqueo fue sustituido por los impuestos como principal fuente de ingresos, de modo que aumentó la carga sobre los campesinos. Surgieron notables locales y el sistema político se hizo menos centralizado. En suma, la organización del centro fue transformada por cambios que se iniciaron en la periferia.[107]

Los teóricos e historiadores de Escandinavia, que a menudo se describen como habitantes de la periferia de Europa, se han interesado particularmente por este concepto. Por ejemplo, el científico político noruego Stein Rokkan, ha propuesto una tipología de diferentes relaciones posibles entre centros territoriales y sus periferias subordinadas, exami-

[107] McNeill (1964); *cf.* McNeill (1983).

nando el grado de "diferenciación del centro", el grado de "integración de la periferia", la fuerza de los "organismos uniformadores", etc., en la época de formación de los Estados nacionales en Europa occidental.[108]

La elegancia intelectual de los análisis, en términos de un par de conceptos opuestos pero complementarios, es muy seductora. El uso de esos conceptos debería estimular la prosecución de una línea de indagación histórica fértil pero relativamente descuidada. Los historiadores están acostumbrados a estudiar la centralización, pero escasamente han empezado a estudiar el proceso de "periferización". Un ejemplo obvio viene de la historia del lenguaje: la creciente centralización política de Inglaterra y Francia en el siglo XIX fue acompañada por la difusión del inglés y el francés y la marginación o periferización del bretón, el galés, el occitano, el gaélico, etc.[109] Por supuesto que también hay movimientos de reacción, movimientos de defensa o reanimación lingüística en la periferia, incluyendo declaraciones de independencia de formas provincianas o coloniales de un lenguaje, como en el caso del inglés estadunidense o australiano.

Todos estos conceptos tienen su valor, pero también su precio. La ambigüedad, por ejemplo. El término "centro" se emplea algunas veces en sentido literal (geográfico), pero otras veces en sentido metafórico (político o económico), con el resultado de que afirmaciones como "la centralización de Francia fue obra de Luis XIV", son mucho menos claras de lo que puede parecer a primera vista.

Otro problema es el que surge del hecho de que algunos análisis, por ejemplo el de Rokkan, implican una visión de la sociedad que pone el acento en el equilibrio, mientras que otros, como el de Wallerstein, acentúan el conflicto. En el caso de los teóricos del subdesarrollo, se ha sostenido que el concepto crucial de "excedente" necesita aclaración, y que no se han presentado pruebas suficientes para demostrar la dependencia económica del núcleo respecto a su periferia políticamente dependiente.[110] Sin embargo, esas críticas no implican que haya que abandonar los conceptos, sino sólo que es necesario emplearlos con cuidado, discriminando entre diferentes tipos de centro, como político, económico e incluso ideológico.

Por ejemplo, el sociólogo estadunidense Edward Shils ha analizado lo que llama "sistema de valor central" de la sociedad y el sistema institucio-

[108] Rokkan (1975), esp. pp. 565-570.
[109] Certeau, Revel y Julia (1976); Grillo (1989).
[110] McKenzie (1977); Lane (1976).

nal central que legitima. "Es central debido a su íntima conexión con lo que la sociedad considera sagrado; es central porque es respaldado por las autoridades que gobiernan la sociedad. Estos dos tipos de centralidad están vitalmente relacionados. Cada uno de ellos define y apoya al otro."[111] Por ejemplo, los individuos reciben deferencia según la distancia a que se hallen del centro de la sociedad. En esa forma Shils vincula temas importantes (incluso "centrales") en la obra de Durkheim (sobre la sacralidad del orden social) y de Weber (sobre el fenómeno del carisma).

De los estudios históricos que utilizan las ideas de Shils, el más celebrado es, sin duda, el de la monarquía divina en Bali en el siglo XIX, del antropólogo Clifford Geertz. En ese estudio el autor destaca lo que llama la "naturaleza expresiva" del estado balinés y la teoría del "centro ejemplar", es decir la idea de que el gobernante y su corte son "a la vez un microcosmos del orden sobrenatural [...] y la encarnación material del orden político".[112] El monarca se mantenía inmóvil durante las ceremonias de la corte con el objeto de "proyectar una enorme calma en el centro de una enorme actividad". Una de las ilustraciones más vívidas de esa enorme actividad es la descripción de una complicada procesión que culmina con la cremación de un rajá balinés muerto en 1847, en que sus concubinas saltaron a la hoguera observadas por una muchedumbre de alrededor de 50 000 personas. Sin embargo, el rajá gobernaba un territorio pequeño y su poder era limitado: "Lo que era alta centralización a nivel de la representación era enorme dispersión a nivel institucional."[113]

El concepto de un centro sagrado o ejemplar es igualmente significativo para Europa. En el siglo XVII, por ejemplo, la corte real era considerada como un microcosmos del universo, analogía subrayada por los salones inmensos de los palacios y las representaciones de los reyes como dioses. Felipe IV de España, por ejemplo, era conocido como el "rey del planeta", y en sus raras apariciones públicas se mantenía inmóvil como una estatua, o como un rajá de Bali. El Versalles del "Rey Sol", Luis XIV, es un ejemplo aún más claro de centro ejemplar. El levantarse del rey (*lever*) (equivalente a la salida del sol, que en francés se dice con la misma palabra), era un ritual cotidiano, igual que sus comidas y su retirada a descansar por la noche. Los modales de los cortesanos, sus ropas y su

[111] Shils (1975), p. 2.
[112] Geertz (1980).
[113] Geertz (1980), pp. 121, 122, 132.

vocabulario eran imitados en París y –con unos pocos años de diferencia– en las provincias.

Sin embargo, la imitación de ese estilo de vida de los cortesanos no implica que todos en Francia admiraran o respetaran a Luis XIV o al sistema de gobierno que representaba. En realidad, se podría argumentar que, más en general, tanto Shils como Durkheim han sobrestimado el consenso social y subestimado el conflicto social. En cambio, el sociólogo holandés, W. F. Wertheim, destaca la variedad de sistemas de valores dentro de los límites de una sociedad determinada y el "contrapunto" o los choques entre ellos.[114]

Otra forma de hacer esta crítica de Shils sería decir que a su fascinante análisis de la centralidad no corresponde una atención igual a la periferia, ya que, en su obra, esta última parece ser poco más que un concepto residual, el "no-centro". Según las palabras empleadas para hacer un sensible análisis de la historiografía del arte italiano, "la periferia está presente sólo como un área de sombra que sirve para destacar el brillo de la metrópoli".[115]

Un enfoque más positivo y constructivo de la periferia podría ser el de analizarla como se ha analizado la frontera desde los días de F. J. Turner, como una región que favorece la libertad y la igualdad, un refugio para rebeldes y herejes. Ucrania en los siglos XVI y XVII es un buen ejemplo de la frontera como refugio. En las encrucijadas de dos o tres potencias (las de los polacos, los rusos y los turcos) pudo florecer una comunidad igualitaria de cosacos, que reclutaba sus miembros entre los siervos fugitivos. Si adoptamos una visión distanciada y global de la sociedad, una periferia de este tipo aparece como la contrapartida (quizá la contrapartida necesaria) de la ortodoxia y el respeto por la autoridad y la tradición asociados con el centro. Agrega una tercera opción ("la salida") a las alternativas convencionales de la protesta ("voz") y la conformidad ("lealtad").[116]

Parece haber buenas razones para analizar la relación entre centros y periferias en términos tanto culturales como económicos y políticos.[117] Por ejemplo, en el Imperio otomano de los siglos XVI y XVII, la alta cultura de modelo persa predominaba tanto en la capital, Estambul, como en los centros provinciales. En las regiones fronterizas, en cambio, lo que predominaba era la cultura popular de los guerreros, junto con la religión popular y a veces heterodoxa de los monjes mendie antes islámicos, los derviches.[118] En la práctica, la frontera entre la cristiandad y el Islam era sumamente permeable. De hecho era el lugar de los intercambios culturales, donde los musulmanes visitaban santuarios cristianos y rendían culto a santos cristianos y viceversa. Los polacos y los húngaros aprendieron de los métodos de combate de sus adversarios turcos (el uso de la caballería ligera, la cimitarra, etc.) igual que los estadunidenses y canadienses de la frontera aprendieron de los indios. En realidad se podría afirmar, generalizando (lo mismo ocurre con los franceses y españoles de los Pirineos), que los hombres y las mujeres que viven a ambos lados de una frontera tienen más en común entre ellos que con sus respectivos centros.[119]

[114] Wertheim (1974), pp. 105-120.
[115] Castelnuovo y Ginzburg (1979).
[116] Hirschman (1970).
[117] Wolf (1969), p. 278 y sigs.

HEGEMONÍA Y RESISTENCIA

Uno de los problemas planteados por el uso de los conceptos pareados de "centro" y "periferia", como hemos visto, es el de la relación entre los dos: ¿es una relación de complementariedad o de conflicto? Algo similar ocurre con los términos "cultura de elite" y "cultura popular". Una posibilidad es reemplazar los términos "elite" y "popular" por "dominante" y "subordinada", a fin de analizar la relación entre las dos culturas en términos de "control social" o "hegemonía cultural".

"Control social" es la expresión sociológica tradicional para describir el poder que la sociedad ejerce sobre los individuos por medio de la ley, la educación, la religión, etc.[120] Sin embargo, esto conduce inevitablemente a una pregunta muy vasta: ¿quién es la "sociedad"? El uso de la frase depende de la aceptación de una visión que ya ha sido cuestionada más de una vez en estas páginas: la visión de que el consenso social existe y de que la sociedad tiene un centro. Si aceptamos esas premisas, podemos definir el control social como la imposición del consenso sobre las normas y los mecanismos para el restablecimiento de un equilibrio amenazado por las "desviaciones" sociales. Por otra parte, si concebimos

[118] Inalcik (1973).
[119] Sahlins (1989).
[120] Ross (1901).

la sociedad como formada por grupos sociales en conflicto, cada uno con sus propios valores, la frase "control social" parecerá peligrosa y equívoca.

El concepto tiene su máxima utilidad en las situaciones en que resulta más fácil responder a la pregunta de "¿quién es la sociedad?", es decir, en el análisis de las situaciones en que un inconforme se enfrenta cara a cara con su comunidad, como en el caso del obrero fabril que produce más que sus compañeros, el estudiante que se esfuerza demasiado por agradar al maestro, o el soldado cuyo equipo está demasiado limpio y reluciente (es irónico pero revelador que, en todos estos casos, el que "se desvía" abiertamente en esta situación cara a cara es el que sigue las normas oficiales).

En el caso de la Europa de comienzos de la época moderna, una de las formas de castigo más notables de este tipo de control social era la cencerrada. El viejo que se había casado con una jovencita o el marido que se dejaba golpear por su mujer eran considerados transgresores de las normas de la comunidad: de ahí la música estrepitosa tocada bajo sus ventanas, los versos satíricos e incluso la parodia de procesión de la víctima recorriendo las calles de su barrio. Las máscaras que usaban los cantores y músicos ocultaban su individualidad e implícitamente afirmaban que estaban actuando en nombre de la comunidad.[121] Pero a pesar de la escala reducida de esos incidentes, no queda claro quién era la comunidad: ¿todos los habitantes del pueblo o de la parroquia, o sólo los jóvenes que organizaban la cencerrada? ¿Expresaban realmente un consenso? ¿Qué probabilidades había de que los hombres o las mujeres mayores de la comunidad vieran el incidente del mismo modo que los organizadores?

Fuera de estas situaciones manifiestas, el concepto de control social se hace aún más resbaladizo. Algunos historiadores lo han utilizado para describir las actividades de los nobles ingleses del siglo XVIII, quienes imponían las leyes de la caza en contra de los cazadores furtivos, o como los municipios del siglo XIX, los cuales prohibían diversiones populares como el futbol que se jugaba en las calles de Derby y otras ciudades el martes de Carnaval y en otras ocasiones festivas. La objeción a ese uso del término es que ha llegado a ser "una etiqueta para lo que una clase le hace a otra", que considera los valores de la clase dominante, sea nobleza o burguesía, como si fueran los de toda la sociedad.[122]

[121] Pitt-Rivers (1954), cap. 11; Davis (1971); Thompson (1972).
[122] Yeo y Yeo (1981); *cf.* Donajgrodzki (1977), Jones (1983).

La pregunta de si los valores de la clase dominante son o no aceptados por los dominados, en determinado momento y lugar, es obviamente difícil de responder. Si lo son, ¿por qué es tan frecuente la resistencia (para no hablar de la rebelión abierta)? Si no son aceptados, ¿cómo es que la clase dominante continúa dominando? ¿Su poder depende de la coerción o del consenso, o hay alguna otra cosa de por medio? El marxista italiano Antonio Gramsci propuso que podría haber algo de ese tipo, y el término que empleó fue "hegemonía".

La idea básica de Gramsci era que la clase dominante no gobierna por la fuerza (o en todo caso, no por la fuerza solamente), sino por la persuasión. La persuasión era indirecta: las clases subalternas aprenden a contemplar a la sociedad a través de los ojos de sus gobernantes debido a su educación y también a su lugar en el sistema.[123] Este concepto de hegemonía cultural no atrajo mucha atención cuando Gramsci lo formuló, pero de entonces para acá ha revivido. En realidad ha sido sacado de su contexto original y utilizado en forma más o menos indiscriminada para analizar una gama de situaciones mucho más amplia. Para corregir esa inflación o dilución del concepto, puede ser útil formular las siguientes tres preguntas:

1. ¿Se supone que la hegemonía cultural es un factor constante, o sólo ha funcionado en algunos lugares y en ciertos momentos? Si se acepta la segunda opción, ¿cuáles son las condiciones y los indicadores de su presencia?

2. ¿El concepto es puramente descriptivo o se supone que es también explicativo? Si se acepta la segunda opción, ¿la explicación propuesta se refiere a las estrategias conscientes de la clase dominante (o de grupos dentro de ella) o a lo que podría llamarse la racionalidad latente de sus acciones?

3. ¿Cómo podemos explicar el éxito en el logro de esa hegemonía? ¿Es posible establecerla sin la colusión o la connivencia de, por lo menos, algunos de los dominados? ¿Es posible resistírsele con éxito? ¿La clase dominante impone simplemente sus valores a las clases subalternas o hay algún tipo de transacción?

Sería útil introducir en este análisis dos conceptos, "violencia simbólica" y "negociación". El primero, "violencia simbólica", lanzado por Pierre Bourdieu, se refiere a la imposición de la cultura de la clase dominante a los grupos dominados y, especialmente, al proceso por el cual esos grupos

[123] Femia (1981); Lears (1985).

dominados son obligados a reconocer la cultura dominante como legítima y su propia cultura como ilegítima.[124] Los ejemplos van de la historia del lenguaje –por ejemplo, la presión sobre los hablantes de dialectos para que perciban su propia habla como incorrecta– a la historia de los curanderos populares convertidos en herejes o criminales al colgarles la etiqueta de "brujos", y obligados a confesar sus actividades como literalmente diabólicas.

El término "negociación", utilizado originalmente por los sociólogos en sentido literal para analizar los regateos que se presentan entre los abogados y sus clientes, ha sido adaptado para referirse al tácito proceso de toma y daca entre médicos y pacientes o entre elites y grupos subalternos. Así, un análisis del sistema de clases británico sostenía que, en general, los menos privilegiados no rechazan los valores dominantes, sino que "los negocian o los modifican a la luz de sus propias condiciones existenciales".[125]

El término ha resultado útil también para los historiadores, ya sea para analizar la redefinición de los valores de la "respetabilidad" por los trabajadores calificados de Edimburgo en la época victoriana, o la relación entre el catolicismo oficial y el extraoficial en Nápoles durante el siglo XVII. El proceso por el cual se canonizaban santos en la Iglesia de la Contrarreforma era resultado de un proceso de negociación similar entre la periferia, o sea la región donde se desarrollaba el culto de un héroe local, y el centro, Roma, donde los abogados eclesiásticos decidían si aceptarlo o rechazarlo.[126]

Alternativamente las clases subalternas –esclavos, siervos, proletarios, peones agrícolas, etc.– podían escoger la resistencia antes que la negociación. El término "resistencia" cubre una amplia variedad de acciones colectivas, tales como "pequeños robos, fingir ignorancia, tortuguismo, sabotaje, incendio, fuga", etc. En cuanto al tortuguismo, hay una descripción notablemente vívida del proceso en las reminiscencias del poeta Gyula Illyés, que creció en una gran finca en la llanura húngara a principios de siglo. El trabajo de los servidores de la finca era ininterrumpido, largas horas tanto los días de semana como los domingos, y la reacción de éstos –igual que la de los animales de la finca– consistía en realizar todas las acciones con gran lentitud. Illyés describe

[124] Bourdieu (1972), pp. 190-197.
[125] Strauss (1978), pp. 224-233; Parkin (1971), p. 92.
[126] Gray (1976), cap. 7; Burke (1987), pp. 48-62.

cómo observaba a su tío Róka llenar su pipa "con el ritmo deliberado de una tortuga". "Manejaba los fósforos como si el palito que tenía en la mano fuera el último medio de hacer fuego existente y el destino de toda la humanidad dependiera de él."[127] Ese tipo de conducta puede ser visto como una forma de resistencia a exigencias excesivas de los terratenientes y supervisores, "una defensa instintiva", como dice Illyés, y podemos preguntarnos cuántos siervos y esclavos de la historia se han conducido de manera similar.

No sólo acciones individuales o de grupo pueden analizarse de esta forma, sino también estilos culturales. En realidad, algunos estudiosos de la cultura popular llegan incluso a definirla como una cultura de resistencia al dominio de la cultura oficial o de elite.[128] La estrategia adoptada es defensiva, apropiada para una posición de subordinación –la subversión antes que el enfrentamiento, tácticas de guerrilla antes que guerra abierta–, pero es resistencia de todos modos.

A este enfoque se ha agregado otro refinamiento por obra de Paul Willis, autor de uno de los más notables ejemplos de etnografía de origen británico. Su estudio sobre los muchachos de la clase trabajadora en la escuela ofrece una descripción simpatizante y rica en detalles, en gran parte, según sus propias palabras, de la resistencia de esos adolescentes al carácter oficial de la escuela y de su desprecio por los "orejas", es decir, por los muchachos que colaboran con el sistema. Sin embargo, señala a continuación que la negativa a colaborar trae como consecuencia el "fracaso" académico y el ingreso a puestos laborales propios de la clase trabajadora, relativamente mal pagados. Dicho de otro modo, una consecuencia imprevista de la rebelión adolescente en la escuela es la reproducción de la desigualdad generación tras generación.[129]

MOVIMIENTOS SOCIALES

Por supuesto que, ocasionalmente, la resistencia cotidiana se convie[illegible] en rebelión abierta o en alguna otra forma de "movimiento social". [illegible] término empezó a ser utilizado por los sociólogos estadunidenses [illegible] década de 1950. Uno de los primeros historiadores que lo empleó [illegible]

[127] Scott (1990), p. 188; Illyès (1967), pp. 126-127.
[128] Hall (1981); Sider (1986), pp. 119-128; Certeau (1980); Fiske (1989).
[129] Willis (1977).



Eric Hobsbawm, cuya obra *Rebeldes primitivos* tiene el subtítulo de "Estudios de formas arcaicas de movimiento social en los siglos XIX y XX", y trata desde bandidos hasta creyentes en la inminencia del fin del milenio.[130] Su libro pronto fue seguido por una serie de estudios de los movimientos milenaristas en particular, obra de antropólogos, sociólogos e historiadores por igual.

Una posible debilidad de *Rebeldes primitivos* es su uso amplio del término "movimiento social" para incluir cualquier cosa, desde una revuelta de pocas horas de duración hasta organizaciones permanentes, de los carbonarios a la mafia. Por otra parte, el valor del estudio de Hobsbawm y, más en general, del tema, consiste en que llama la atención sobre características, como la dirigencia carismática, que tienen en común movimientos políticos y religiosos y que antes se estudiaban por separado.

Introducido en los estudios políticos por Max Weber, el concepto de "carisma" fue tomado de los historiadores de la Iglesia. Weber lo definía como "cierta cualidad de una personalidad individual, en virtud de la cual ésta es considerada extraordinaria y tratada como dotada de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, por lo menos, específicamente excepcionales".[131] Este concepto describe más bien que explica el magnetismo por el que un dirigente religioso o político atrae seguidores y se convierte en objeto de un culto. Pero, por lo menos, el recordatorio de que un comportamiento de ese tipo no es tan raro podría ayudar a eliminar obstáculos para la comprensión de la reverencia de los luteranos por Lutero, por ejemplo, o la de los nazis por Hitler o la de sus cortesanos por Luis XIV. De hecho se podría defender la extensión del término "carisma" para referirse a todos los casos en que algunas personas atribuyen a otras poder sobrenatural, ya sean santos o brujos.[132]

Sin embargo, se ha criticado a Weber por concentrarse en las cualidades del líder antes que en las expectativas de los seguidores que le "atribuyen" esas cualidades.[133] Es tiempo de preguntarnos si hay tipos de seguidores o tipos de organizaciones que son particularmente susceptibles a los dirigentes carismáticos.

Las organizaciones formales son estudiadas por sociólogos e historiadores desde hace mucho tiempo. La investigación sobre las muchedumbres y las revueltas también floreció después del descubrimiento de la "historia desde abajo". Por otra parte, los movimientos que duran más de unas cuantas horas, pero que no tienen una organización permanente, han sido relativamente descuidados por los historiadores, quizá porque no se ajustan a ningún modelo. Esos movimientos son esencialmente fluidos e informales, caracterizados por la *communitas* (véase *supra*, pp. 71-72) y, en consecuencia, no pueden durar mucho en esa forma. Algunos se marchitan, los demás son destruidos, o por lo menos transformados, por su propio éxito. El crecimiento conduce a la "rutinización de la *communitas*" –según la descripción de Victor Turner, que adapta la "rutinización del carisma" de Weber–, o más prosaicamente al desarrollo de nuevas instituciones como la orden franciscana, la Iglesia luterana o el Partido Comunista. El "movimiento" deja de moverse.[134]

Más tarde, cuando las organizaciones de éxito encargan historias oficiales de sí mismas, tales historias suelen dar la impresión de que esos organismos fueron conscientemente planeados e institucionalizados desde el comienzo. Es difícil no proyectar el presente sobre el pasado de esa manera, mas es preciso resistir a la tendencia; además, el concepto de movimiento estimula la conciencia de la fluidez y la espontaneidad del momento de la fundación, un "momento" que puede durar hasta una generación, pero que, inevitablemente, debe dar paso a la fase de rutinización o "cristalización".

Se ha sugerido en ocasiones que los jóvenes tienen un papel prominente en esos movimientos, precisamente porque su capacidad de acción espontánea todavía no ha sido embotada por la rutina. En particular, los historiadores de la Reforma retomaron esa idea y han hallado datos que la apoyan, por lo menos en las primeras fases del movimiento, el momento de creación, protesta y martirio. El propio Lutero tenía poco más de treinta años cuando inició su movimiento, y sus seguidores en general eran más jóvenes que él (aunque quizá ese patrón era inevitable dada la alta proporción de personas menores de treinta años en Europa en el siglo XVI).[135]

Podría ser útil distinguir entre dos tipos de movimiento social, según sea un movimiento que esencialmente inicie un proceso de cambio o que

[130] Heberle (1951); Hobsbawm (1959).
[131] Weber (1920), pp. 1, 241; Tucker (1968).
[132] Klaniczay (1990b), pp. 7-9.
[133] Shils (1975), pp. 126-134; Anderson (1990), pp. 78-93.
[134] Turner (1969), p. 131 y sigs.; *cf.* Touraine (1984).
[135] Spitz (1967); Brigden (1982).

reaccione contra cambios que ya están ocurriendo. No hace falta decir que se trata de una distinción de grado más que de calidad.

Aun cuando no es habitual hablar de la Reforma alemana como un movimiento social, podría ser útil considerar de esa manera sus primeros años, destacando la importancia de la acción colectiva para modificar el orden existente por medios directos antes que institucionales.[136] A comienzos de la década de 1520, el movimiento de reforma de Lutero todavía no había cristalizado en una Iglesia. Lutero, desde luego, reaccionaba contra lo que llamaba los "abusos" del viejo sistema, pero esas prácticas ya eran antiguas y su existencia no es suficiente para explicar por qué la Reforma se produjo en ese momento. El ímpetu para el cambio vino del lado de los reformadores.

Más común es, sin embargo, el tipo de movimiento social "reactivo", especialmente los movimientos populares de protesta contra cambios sociales o económicos que amenazan con destruir una forma de vida tradicional. Uno de los más notables entre esos movimientos es la rebelión ocurrida en el interior del nordeste brasileño en 1896-1897. Su líder carismático fue un santo errabundo, Antonio Conselheiro, un asceta que se hizo de reputación con profecías sobre un desastre inminente del que Brasil sólo podía ser salvado por el regreso del rey don Sebastián (muerto en batalla en el norte de África en 1578). Conselheiro guió a sus seguidores hasta una vieja hacienda ganadera que pronto fue transformada en un lugar sagrado, el pueblo de Canudos, y los habitantes de esa Nueva Jerusalén derrotaron a tres expediciones militares enviadas a sofocar la insurrección. Esa rebelión de la periferia contra el centro era, entre otras cosas, una reacción contra el establecimiento de la república por un golpe militar en 1889. En ese sentido es comparable al levantamiento de la Vendée, en el occidente de Francia en 1793, en contra de la revolución francesa.[137] Sin embargo, los elementos mesiánicos y milenaristas de esa rebelión, su atmósfera de exaltación religiosa, la capacidad de lucha guerrillera que mostraron los *jagunços* ("rústicos" o incluso "bandidos") y el extraordinario relato de primera mano de un periodista brillante, Euclides da Cunha, se combinan para dar un aura propia a la historia de Canudos.

[136] Scribner (1979).
[137] Cunha (1902); Tilly (1964).

MENTALIDAD E IDEOLOGÍA

Los problemas políticos de dominación y resistencia nos llevan de regreso al reino de la cultura, a las cuestiones del *ethos*, la mentalidad y la ideología. Ya hemos visto que el sistema clientelar depende de un sistema de valores basado en el honor. Las burocracias examinadas más arriba (p. 43) también dependen de unas características particulares, que incluyen el respeto (algunos dirían que un respecto excesivo) por las reglas formales que definen ese tipo de sistema administrativo. De nuevo, la hegemonía de la clase dominante depende de cierto grado de aceptación por las clases subalternas. En cada caso es imposible entender el funcionamiento del sistema sin comprender las actitudes y los valores de los participantes.

Por lo tanto, se podría afirmar con cierta justicia que es imposible escribir historia social sin introducir la historia de las ideas, a condición de entenderla como la historia de las ideas de todos, y no de las de los pensadores más originales de un periodo determinado. Y si los historiadores han de ocuparse de las actitudes y los valores de todos los que viven en una determinada sociedad, harían bien en familiarizarse con dos conceptos rivales: mentalidad e ideología.

La historia de las mentalidades es en esencia un enfoque durkheimeano de las ideas, aunque el propio Durkheim prefería el término "representaciones colectivas". Este enfoque fue desarrollado por el seguidor de Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, en su estudio *La mentalité primitive* (1927) y en otras obras.[138] Sociólogos y antropólogos contemporáneos hablan a veces de "formas de pensamiento", "sistemas de creencias" o "mapas cognitivos".

Cualquiera que sea el término empleado, el enfoque difiere de la historia intelectual convencional en, por lo menos, tres características. Se pone el acento en las actitudes colectivas antes que en las individuales; en los supuestos tácitos antes que en las teorías explícitas, o sea, en el "sentido común" o en lo que aparece como sentido común en una cultura determinada; también en la estructura de los sistemas de creencias, incluyendo el interés por las categorías utilizadas para interpretar la experiencia y los métodos de prueba y de persuasión. Hay un paralelismo evidente entre esas tres características de la historia de las mentalidades y el enfo-

[138] Burke (1986b).

que de Michel Foucault en *El orden de las cosas,* que él gustaba llamar la "arqueología" de los sistemas de pensamiento o "epistemas".[139]

Un ejemplo del tipo de problema que el enfoque de las mentalidades ayuda a resolver es el de las ordalías medievales. El hecho de que, a comienzos de la edad media, a veces se determinaba la culpa o la inocencia por medio de pruebas como agarrar un hierro al rojo o meter la mano del sujeto en agua hirviendo, ha sido por mucho tiempo un obstáculo para la comprensión de ese periodo. Como observó el historiador escocés del siglo XVIII, William Robertson: "Entre todas las instituciones caprichosas y absurdas que deben su existencia a la debilidad de la razón humana, ésta parece ser la más extravagante y absurda." Sin embargo, en los últimos años se ha publicado una serie de estudios que toman en serio la costumbre de las ordalías y tratan de hacerla más inteligible investigando los móviles de los participantes. El historiador Peter Brown, por ejemplo, sugiere que las ordalías funcionaban como un instrumento de consenso. Otros historiadores rechazan esa conclusión, pero comparten el interés de Brown por volver a ubicar las ordalías en su contexto cultural, de modo que podríamos concluir que la historia de las mentalidades ha sobrevivido a su propia ordalía.[140]

Fue un problema similar el que provocó el estudio pionero de la historia de las mentalidades en la década de 1920.Y fue obra del historiador francés Marc Bloch, cuya admiración por Durkheim ya se ha mencionado (p. 27). Bloch escribió una historia sobre la creencia en las virtudes del "toque regio", es decir la idea de que los reyes de Francia y de Inglaterra tenían el poder milagroso de curar las escrófulas (una enfermedad de la piel) con sólo tocarlas. Ese poder era un signo de su carisma, concepto que Weber había formulado poco antes, pero que Bloch no conocía. La creencia en el toque regio perduró por muchos siglos. En Inglaterra la práctica duró hasta el reinado de la reina Ana (quien impuso sus manos sobre Samuel Johnson cuando éste contrajo la enfermedad en su infancia), mientras que en Francia perduró hasta la revolución y fue revivida por Carlos X en 1825.

Bloch partía de la premisa de que los reyes y reinas de Inglaterra y Francia no tenían, en realidad, el poder de curar enfermedades de la piel, y pasaba a considerar por qué esa "ilusión colectiva", como la llama, logró persistir por tanto tiempo. Destaca el hecho de que la gente esperaba un

[139] Foucault (1966).
[140] Brown (1975); cf. Morris (1975); Radding (1979); Bartlett (1986).

milagro; por tanto, si los síntomas desaparecían atribuían el mérito al rey, y si no desaparecían, eso sólo indicaba que el enfermo necesitaba ser tocado otra vez. Bloch señala también que la propensión a creer algo que la experiencia contradice es "un rasgo esencial de la llamada mentalidad 'primitiva'", estudiada por Lévy- Bruhl.[141]

En Francia el enfoque de las mentalidades ganó popularidad entre los historiadores, en la década de 1960, e inspiró toda una serie de estudios. En cambio su penetración en Gran Bretaña fue relativamente lenta, y cuando entró fue por una vía oblicua. El antropólogo británico Edward Evans-Pritchard se inspiró en Durkheim y Lévy-Bruhl para su estudio del sistema de creencias de los azande (un pueblo de África Central), y destacó el carácter autoafirmador de los oráculos de veneno de los azande, en forma que recuerda el trabajo de Bloch (a quien había leído cuando estudiaba historia medieval) sobre el toque regio. "En esa red de creencia –escribió– cada hebra depende de las demás, y el azande no puede librarse de esa malla porque es el único mundo que conoce."[142] Gracias a Evans-Pritchard y sus discípulos, el interés por las formas de pensamiento y por los sistemas de creencias ha modificado el punto de vista de los historiadores británicos (en particular de Keith Thomas y sus seguidores) sobre temas como la hechicería, la magia y la religión en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII.[143]

La historia de las mentalidades ha demostrado ser un enfoque sumamente fecundo para el estudio del pasado, y el libro de Bloch es sólo una de las obras maestras del género. Sin embargo, al tiempo que se resolvían problemas tradicionales, se crearon algunos nuevos. El más serio de éstos es el que podríamos llamar el problema de la inmovilización, del cuadro estático. Los historiadores son muy buenos para describir las mentalidades existentes en un punto particular del pasado, pero no tanto para explicar cómo, cuándo o por qué cambiaron. *El orden de las cosas* (1966), de Foucault, también padece de esa debilidad, como lo han señalado muchos críticos. Y la debilidad está íntimamente asociada con uno de los puntos más fuertes del enfoque, la premisa de un sistema de creencias en que cada parte depende del resto. Esa premisa permite a los historiadores explicar la persistencia en el tiempo de una mentalidad determinada, a pesar de la existencia de evidencias empíricas contrarias.

[141] Bloch (1924), p. 421n.
[142] Evans-Pritchard (1937), p. 194.
[143] Thomas (1971).

Sin embargo, cuanto más satisfactoria es la explicación de la persistencia, más difícil resulta explicar un cambio de mentalidad cuando efectivamente ocurre.

La falta de interés por los cambios va unida a una falta de interés por la diferencia (no digamos del conflicto). Un segundo problema importante planteado por la historia de las mentalidades, es lo que podría llamarse el problema de la "homogeneización". Concentrarse en las mentalidades colectivas significa correr el riesgo de ignorar la variación en varios niveles diferentes. En primer lugar, los individuos no piensan exactamente igual. A esta objeción se podría responder con las palabras del historiador francés Jacques Le Goff, quien propuso emplear el término "mentalidad" únicamente para describir las creencias que los individuos tienen en común con el resto del grupo.[144] En segundo lugar, el mismo individuo se expresará en forma diferente en distintas situaciones comunicativas. Cuando uno se encuentra con una afirmación aparentemente paradójica y hecha en otro periodo o en otra cultura, es necesario ubicarla en su propio contexto social, tanto a nivel micro como a nivel macro.[145]

Aún más serio es el problema que surge del hecho de que los historiadores de las mentalidades caen con facilidad en la suposición de la existencia de una oposición binaria entre dos sistemas de creencia, el "tradicional" y el "moderno", produciendo, en otras palabras, la distinción de Lévy-Bruhl entre lo que llamaba pensamiento "prelógico" y "lógico". El pensamiento moderno es más abstracto, menos dependiente del contexto y más "abierto", en el sentido de que hay una serie de sistemas rivales disponibles y con el resultado de que es más fácil que los individuos cobren conciencia de alternativas a sus propias creencias.[146] Para demostrar los problemas inherentes a esa oposición, se puede intentar un experimento sencillo consistente en leer uno tras otro dos clásicos en este terreno: *La pensée chinoise* (1934), de Marcel Granet, y *Le problème de l'incroyance* (1942), de Lucien Febvre. Las características atribuidas al pensamiento tradicional chino y al pensamiento francés del siglo XVI son muy similares: los dos se definen por contraste con el pensamiento intelectual francés del siglo XX, y el contraste en ambos entre el "ellos" y el "nosotros" reduce la diversidad del "otro" a la

[144] Le Goff (1974).
[145] Lloyd (1990), cap. 1.
[146] Horton (1967, 1982); Gellner (1974), pp. 156-158.

uniformidad. Ese tipo de reducción es el precio del análisis estructural (véase *infra*, p. 130).

Algunas de las dificultades asociadas con el concepto de "mentalidades colectivas" se evitan con un análisis hecho en términos "ideológicos", enfoque de la historia del pensamiento construido sobre bases marxistas y desarrollado por Gramsci y por algunos "sociólogos del pensamiento" alemanes, como Karl Mannheim. Ese proceso tuvo lugar entre las dos guerras mundiales, es decir, más o menos al mismo tiempo que en Francia se desarrollaba la historia de las mentalidades.

"Ideología" es un término empleado con muchas –demasiadas– definiciones. Algunas personas lo usan en sentido peyorativo: yo tengo creencias, él (o ella) tiene una ideología. Otros lo manejan como neutral, como sinónimo de "visión del mundo".[147] Mannheim hizo una distinción útil entre los dos conceptos de ideología.[148] El primero, que él llama la concepción "total" de la ideología, sugiere la existencia de una asociación entre un grupo particular de creencias o de visión del mundo y un determinado grupo o clase social, lo que implica que Bloch y Febvre estarían equivocados al hablar de la mentalidad de los franceses de la edad media o del siglo XVI, sin establecer distinciones sociales.

El segundo, que Mannheim denomina concepción "particular" de la ideología, es la idea de que los pensamientos o sus representaciones pueden ser utilizados para mantener un determinado orden social o político. Por ejemplo, la idea de democracia puede ser utilizada para "mixtificar", para esconder el grado en que el poder es ejercido por un pequeño grupo. Alternativamente, las ideas pueden justificar (o como diría Weber "legitimar") el sistema, a menudo representando el orden político como natural antes que cultural, por ejemplo el rey como el sol (véase *supra*, p. 100). Esas concepciones de la ideología fueron examinadas en detalle, a fines de la década de 1960, por los teóricos sociales Jürgen Habermas y Louis Althusser. Para Habermas, la ideología tiene que ver con la comunicación, la cual es "sistemáticamente distorsionada" por el ejercicio de la dominación; mientras que, para Althusser, en una frase famosa, la ideología se refiere a la "relación imaginaria [o imaginada] de los individuos con las condiciones reales de su existencia".[149]

[147] Geuss (1981), cap. 1; Thompson (1990), cap. 1.
[148] Mannheim (1936).
[149] Habermas (1968); Althusser (1970).

La relación, o la oposición, entre mentalidades e ideologías podría necesitar algunas aclaraciones;[150] para ello sería útil volver al ejemplo del toque regio. El estudio clásico de Marc Bloch sobre la historia de las mentalidades, trataba la creencia en el toque regio como si fuera "inocente". En cambio, un análisis en términos de ideología destacaría el hecho de que era conveniente para el régimen monárquico que la gente común creyera al rey capaz de hacer milagros. El carisma no era una característica natural de los reyes de Francia e Inglaterra; en cierto sentido, era algo manufacturado, producido por medio de ropajes, rituales, etcétera.

Pero si bien el contraste entre las mentalidades y las ideologías es útil, las tentativas de analizar los modos en que las ideas sostienen los regímenes políticos han sacado a la luz dificultades similares a las asociadas con el concepto de "hegemonía" (véase *supra*, p. 101). La ideología ha sido considerada muchas veces como una especie de "cemento social" que mantiene unida a la sociedad; pero su importancia en ese sentido ha sido cuestionada en una serie de estudios recientes que critican a marxistas y durkheimeanos por igual. Esos estudios sugieren, por ejemplo, que la cohesión social de la democracia liberal es más negativa que positiva; dicho de otro modo, que no depende de un consenso sobre los valores fundamentales encarnados en el régimen, sino más bien de una falta de consenso sobre las críticas al régimen.[151]

COMUNICACIÓN Y RECEPCIÓN

El estudio de la ideología conduce al de los medios por los cuales las ideas se difunden, es decir, de la comunicación. Harold Lasswell, que venía del estudio de la política, definió una vez los objetivos de ese estudio, en su habitual estilo vigoroso, como "quién le dice qué a quién, y con qué efectos" (lo que implica que esos "efectos" eran medibles). Raymond Williams, que venía de la literatura, propuso una definición algo más blanda y con mayor énfasis en la forma (estilo, género): "las instituciones y las formas en que las ideas, la información y las actitudes se transmiten y se reciben". Joshua Fishman, procedente de la lingüística, propuso otra variación sobre el mismo tema, al decir que es "el estudio de quién habla qué lenguaje a quién y cuándo", subrayando la propensión de muchos

150 Vovelle (1982), esp. pp. 1-12.
151 Mann (1970); Abercrombie (1980); Thompson (1990), p. 3.

hablantes a cambiar de lenguaje o de forma de lenguaje en diferentes situaciones , "dominios" o "registros" de lenguaje. Dell Hymes, que provenía de la antropología, adoptó una visión aún más amplia recomendando una etnografía de los hechos comunicables que tomara en cuenta no sólo los mensajes, los remitentes y los destinatarios, sino también los "canales", los "códigos" y los "escenarios".[152]

Inspirados por Hymes, Fishman y sus colegas, algunos historiadores están trabajando en la historia social del lenguaje, sus cambiantes formas y sus diversas funciones.[153] Por ejemplo, para algunos grupos sociales, el lenguaje, igual que el consumo, es un medio para distinguirse de los demás; basta recordar la afirmación de Thorstein Veblen de que la forma de hablar de la clase ociosa era, necesariamente, "recargada y anticuada", y que tales usos implicaban una pérdida de tiempo, y por lo tanto, la "eliminación de la necesidad de un habla directa y eficaz".[154] Los sociolingüistas han escrito mucho sobre el uso del lenguaje como símbolo de estatus.

Uno de los ejemplos más conocidos es la discusión sobre los términos "clase alta" [*upper-class*] y "no de clase alta" [*non-upper-class*] en el habla de Inglaterra en la década de 1950("U" y "no U", cuando se decía que el término *looking-glass* era "de clase alta", mientras que *mirror* era "no de clase alta"; *writing-paper* [papel de escribir] era "U" mientras que *note-paper* [papel de anotar] era "no U", etc.[155] Ya en la Francia del siglo XVII, el secretario privado de Luis XIV, François de Callières, había señalado algunas diferencias entre lo que llamaba "modos de hablar burgueses" y el vocabulario característico de la aristocracia.

En esos casos, la elección de cualquier término en particular parece ser arbitraria, motivada por el deseo de los aristócratas de distinguirse de la burguesía, la cual cambia a su vez sus patrones de habla para parecerse a la aristocracia, por lo que ésta se ve obligada a innovar constantemente. En cuanto al uso cotidiano por ciertas aristocracias de una lengua extranjera (el francés en Rusia en el siglo XIX, en Prusia en el XVIII, en Holanda en el XVII, etc.), era a la vez un medio de distinguirse de los que se encontraban más abajo en la escala social y un homenaje a París como centro de civilización. Veblen podría haber agregado que el comunicarse en una lengua extranjera

152 Lasswell (1936); Williams (1962); Fishman (1965); Hymes (1964).
153 Burke y Porter (1987, 1991).
154 Veblen (1899).
155 Ross (1954).

con hablantes nativos de la propia lengua, pone al descubierto el ocio de las "clases ociosas".[156]

Hasta ahora hemos considerado los comunicados en sus intenciones y sus estrategias: pero, ¿qué hay de los públicos y sus respuestas? Es en esta área que los teóricos literarios han hecho sus contribuciones más importantes, destacando el papel del lector y el "horizonte de expectativas" en la construcción del significado.[157] En forma similar el teórico francés Michel de Certeau (cuyos intereses son demasiado amplios para confinarlos en una disciplina) ha destacado la creatividad de personas comunes en la esfera del consumo, sus reinterpretaciones activas de los mensajes recibidos y sus tácticas para adaptar el sistema de los objetos materiales a sus propias necesidades. Un concepto central en esta discusión es el de "apropiación", acompañado a veces por su opuesto complementario, el de "recuperación" de temas y significados por la cultura oficial o dominante. La frase "reinscripción transgresora" fue acuñada para destacar el modo en que un grupo adopta y adapta, o convierte, invierte y subvierte el vocabulario de otro.[158]

Obviamente sería un error que los historiadores tomaran partido en esta cuestión, de naturaleza finalmente metafísica, que divide hoy a los críticos literarios: la de si los significados "reales" se hallan en los textos o son proyectados sobre los mismos. Por otra parte, la cuestión empírica de las diferencias entre el mensaje transmitido y el mensaje recibido por los espectadores, los oyentes o los lectores, en diferentes momentos y lugares, evidentemente tiene importancia histórica. Lutero, por ejemplo, se quejó cierta vez de que los campesinos alemanes entendían de manera equivocada sus enseñanzas, cuando afirmaban que había que abolir la servidumbre porque Cristo murió por todos los hombres.

Este problema es central para lo que ha llegado a ser conocido como la "historia de la lectura". En un famoso pasaje de *El queso y los gusanos*, Carlo Ginzburg examinaba los "vericuetos" mentales a través de los cuales el hereje Menocchio leía ciertos libros, y las discrepancias entre su lectura de la literatura religiosa de la tardía edad media y la lectura ortodoxa de los inquisidores.[159] Roger Chartier y Robert Darnton han hecho más ex-

156 Burke y Porter (1987), pp. 1-20.
157 Jauss (1974); *cf.* Culler (1980), pp. 31-83 y Holub (1984), pp. 58-63.
158 Certeau (1980); Fiske (1989), cap. 2; Hebdige (1979), p. 94; Dollimore (1991), pp. 285-287.
159 Ginzburg (1976); *cf.* Foucault (1971), p. 11.

ploraciones sistemáticas de este tipo, concentrándose en la Francia del siglo XVIII y examinando las anotaciones, los registros de las bibliotecas que prestaban libros, las diferencias entre los originales y las traducciones, etc., con el objeto de reconstruir la visión que tenían los lectores de ciertos textos.[160] Los historiadores del arte también están cada vez más interesados en la respuesta a las imágenes. La iconoclastia, por ejemplo, ya sea dirigida contra las imágenes de demonios o contra las de santos, ha sido estudiada como información que nos permite reconstruir el punto de vista de espectadores muertos hace mucho tiempo.[161]

ORALIDAD Y TEXTUALIDAD

La definición de la etnografía de la comunicación propuesta por Dell Hymes (véase *supra*, p. 114) incluía los canales, es decir, los medios de comunicación. El teórico de los medios, Marshall McLuhan, hizo la provocativa afirmación de que "el medio es el mensaje". Sería más plausible afirmar que el medio oral, escrito o dibujado es parte del mensaje. Aun así, es una afirmación que los historiadores deben tomar en cuenta cada vez que examinan una pieza de información.

La comunicación oral, por ejemplo, tiene sus propias formas, sus propios estilos. Un famoso estudio del rumor sostenía que, en el curso de la transmisión oral, los mensajes se adaptan a las necesidades de los receptores en un proceso que incluye simplificación ("nivelación"), selección ("aguzamiento") y la asimilación de lo desconocido a lo conocido.[162] El igualmente celebrado estudio de las epopeyas orales de Yugoslavia, de Albert Lord, sugiere que las historias eran improvisadas por los cantores gracias al uso de elementos prefabricados, "fórmulas" (frases hechas como el "vinoso ponto" de Homero) y "temas" (episodios recurrentes como consejos y batallas). Otro teórico de los medios, Walter Ong, ha utilizado estudios como los de Lord para generalizar sobre las principales características de "el pensamiento y la expresión de base oral", que describe como acumulativos antes que subordinativos, llenos de redundancias, etcétera.[163]

160 Chartier (1987); Darnton (1991).
161 Freedberg (1989), pp. 378-428.
162 Allport y Postman (1945).
163 Lord (1960), esp. pp. 30-98; Ong (1982), pp. 31-77.

Todos esos análisis y debates tardaron un poco en tener efecto sobre la historiografía. Los estudios históricos del rumor siguen siendo raros, a pesar del ejemplo de Georges Lefebvre que dedicó un libro entero a la difusión del llamado "gran miedo" de 1789. Lefebvre hizo un meticuloso análisis de la cronología, la geografía y la sociología de la propagación de los rumores sobre una conspiración aristocrática y de inminentes ataques de "bandidos", explicando esos "pánicos" como derivados de la situación económica, política y social de una época en que el pan escaseaba y el descontento estaba convirtiéndose en revolución.[164] Sin embargo, no dice mucho sobre las diferentes versiones de esos rumores, y todavía estamos esperando a alguien que analice tanto las ansiedades de 1789, como los temores de los protestantes ingleses acerca de una "conspiración papista" en 1678, dentro de los procesos de "nivelación" y "aguzamiento" descritos por Alport y Postman (o de otros procesos cuando se considere apropiado).

A pesar del ascenso de la "historia oral" en la última generación, hace sólo muy poco tiempo que los historiadores han prestado atención seria a la tradición oral como forma de arte. En este sentido, resulta instructivo comparar la primera edición del estudio de la tradición oral, del antropólogo belga Jan Vansina, publicado en 1961, y que se concentra casi exclusivamente en el problema de la confiabilidad, con la segunda edición de 1985, que se preocupa más por las formas y los géneros de la comunicación.[165]

También la escritura es investigada, cada vez más, como un medio con cualidades y limitación particulares. Jack Goody, por ejemplo, ha publicado una serie de estudios de las consecuencias de la alfabetización, afirmando que el contraste que Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss y otros establecen entre dos "mentalidades", se puede explicar en los términos de dos modos de comunicación, la oral y la escrita. Por ejemplo, es mucho más fácil reordenar una lista escrita que una memorizada, de manera que, en esa forma, la escritura estimula la abstracción. De nuevo, la escritura estimula la conciencia de las alternativas, la cual transforma un sistema cerrado en uno abierto; en este sentido, "la escritura reestructura la conciencia", como dice Ong.[166]

[164] Lefebvre (1932); *cf.* Farge y Revel (1988) y Guha (1983), pp. 259-264.
[165] Vansina (1961).
[166] Goody (1977); Ong (1982), pp. 78-116.

Estas argumentaciones han sido criticadas por poner excesivo énfasis en la diferencia entre los modos oral y escrito, dejando de lado las cualidades de la comunicación oral, y tratando la alfabetización como una técnica neutral que es posible separar de su contexto.[167] Las críticas no minan la tesis central sino que más bien la califican; pero también sugieren nuevas direcciones de investigación, por ejemplo, la interacción o *interface* entre lo oral y lo escrito.[168] Por ejemplo, las fórmulas y los temas se encuentran tanto en los textos escritos como en las formulaciones orales: ¿adoptan formas diferentes, o se utilizan en formas diferentes? ¿Qué cambia cuando se escribe un cuento folklórico, especialmente cuando lo escribe un miembro de la elite? Por ejemplo, en Charles Perrault, que publicó *Caperucita Roja* a fines del siglo XVII, y que era un intelectual y un funcionario al servicio de Luis XIV.[169]

Una característica sorprendente de este debate para un historiador de Europa, es el contraste entre oralidad y textualidad a expensas de un tercer medio, la imprenta. En el caso de África Occidental, que se discute con frecuencia en este contexto, la alfabetización y la imprenta llegaron casi al mismo tiempo, de manera que es difícil discernir sus consecuencias. En el caso de Europa, por otra parte, hay un debate ya antiguo sobre la "revolución" de la imprenta, que solía discutirse simplemente en cuanto a la difusión de libros, ideas y movimientos (especialmente la Reforma protestante), pero la atención ha venido desplazándose del mensaje al medio.

McLuhan, por ejemplo, ha afirmado que la imprenta fue la causa de un desplazamiento del énfasis en el oído a la vista (en parte, gracias al creciente uso de diagramas), y también de "la división entre el corazón y la cabeza". La historiadora estadunidense Elizabeth Eisenstein, tradujo a McLuhan en forma académica y respetuosa en su estudio de "la imprenta como agente de cambio", destacando características de la "cultura impresa" como la uniformación, la preservación y medios más sofisticados de recuperación de información (índices alfabéticos, por ejemplo).[170] En forma similar, Walter Ong (cuyas primeras obras históricas habían inspirado a McLuhan) describe el modo en que la imprenta refuerza la escri-

[167] Finnegan (1973); Street (1984).
[168] Goody (1987).
[169] Soriano (1968).
[170] Eisenstein (1979), pp. 43-159.

tura al provocar el "paso del sonido al espacio visual" y estimular "un sentido de conclusión", de texto definitivo.[171]

La proposición de que un documento es un texto que requiere las habilidades de un crítico literario para su lectura, es otro desafío a los historiadores proveniente de los llamados "neohistoricistas", en particular de Stephen Greenblatt. Cualquiera que sea el juicio que merezcan las interpretaciones de Greenblatt de documentos específicos de la época isabelina, su proposición general sobre la retórica de los documentos merece ser tomada muy en serio por los historiadores, y la examinaremos con más detalle más adelante (p. 147).[172]

MITO

Para llevar la discusión un poco más lejos, podría resultar útil introducir el término "mito". Los historiadores utilizan a menudo el término "mito" para referirse a historias que son falsas, en contraste explícito con sus propias historias o con "la historia". Comparar ese uso con el de los antropólogos, por ejemplo, o con el de los teóricos literarios o los psicólogos, podría resultar esclarecedor.[173]

Para Malinowski, por ejemplo, los mitos eran principal si no exclusivamente relatos con funciones sociales. Un mito, según él, es una historia sobre el pasado que sirve de "norma" para el presente. Es decir, desempeña la función de justificar alguna institución del presente y mantenerla así en existencia. Quizás estaba pensando no sólo en las historias relatadas por los isleños de Trobriand, sino en la Carta Magna, documento que, a lo largo de los siglos, ha sido utilizado para justificar una amplia variedad de instituciones y de prácticas. Ese documento era continuamente malinterpretado, o reinterpretado, de manera que siempre estaba al día. Así, las "libertades" de los barones se fueron convirtiedo en la libertad del súbdito. Lo importante en la historia de Inglaterra fue no tanto el texto como el "mito" de la Carta Magna.[174] En forma similar, funcionaba como justificación del sistema político de la época la llamada "interpretación *whig* de la historia" que circulaba en Inglaterra en el siglo XIX y comienzos

[171] Ong (1982), pp. 117-138.
[172] Greenblatt (1988).
[173] Cohen (1969).
[174] Malinowski (1926); Thompson (1948), esp. pp. 373-374.

del XX, es decir, "la tendencia a escribir del lado de los protestantes y *whigs*, elogiando las revoluciones a condición de que éstas hubieran triunfado, y destacando ciertos principios de progreso en el pasado".[175]

Alternativamente se podría definir el mito como una historia ejemplar –por ejemplo, que el bien triunfa sobre el mal– con personajes estereotipados que, héroes o villanos, siempre son de tamaño mayor que el natural. En este sentido se puede hablar del "mito de Luis XIV" o del "mito de Hitler", por ejemplo, en razón de que esos gobernantes fueron presentados por los medios oficiales de sus respectivas épocas como figuras heroicas prácticamente omniscientes u omnipotentes.[176] También circulaba un mito alternativo de Hitler como figura diabólica. Del mismo modo puede considerarse un "mito" la creencia común, durante la caza de brujas en Europa a comienzos de la época moderna, de que todos los brujos eran servidores de Satán.[177] Todos estos ejemplos se ajustan a la definición de Malinowski. El mito de Hitler justificaba (o como diría Max Weber, "legitimaba") su gobierno, y el mito de las brujas legitimaba la persecución de ancianas que la posteridad cree eran inofensivas. De todos modos, resulta esclarecedor definir el mito no sólo en términos de funciones, sino también de formas recurrentes o "tramas" (éste es el significado del término griego *mythos*). Jung los habría llamado "arquetipos" y explicado como productos invariables del inconsciente colectivo. Un historiador más probablemente los vea como productos de la cultura que cambian lentamente a largo plazo.[178]

En todo caso, es importante tener conciencia de que las narraciones escritas y orales, incluyendo las que los narradores consideran como la verdad sin adornos, incluyen elementos de arquetipo, estereotipo y mito. Así, los que tomaron parte en la segunda guerra mundial describen sus experiencias por medio de imágenes tomadas (consciente o inconscientemente) de descripciones de la primera. A menudo los acontecimientos reales se recuerdan dentro de los términos de otro acontecimiento, y es posible que empezando por haber sido experimentados del mismo modo.[179] A veces los héroes se funden entre ellos en un proceso similar al que Freud, analizando los sueños, llamó "condensación". Hay ocasiones

[175] Butterfield (1931), p. v; *cf.* Burrow (1981).
[176] Burke (1992b); Kershaw (1989).
[177] Cohn (1970).
[178] Passerini (1990), p. 58.
[179] Fussell (1975); Samuel y Thompson (1990).

en que podemos observar el proceso de "mitificación" en acción, como en una serie de relatos del pasado que se van acercando cada vez más a un arquetipo.

Algunos críticos –en particular Hayden White– dirían que la historia escrita es una forma de las "ficciones" y los "mitos" de que se ha hablado. También sociólogos y antropólogos han afirmado cosas similares en relación con la "construcción textual de la realidad".[180]

[180] White (1973, 1976); Clifford y Marcus (1986); Atkinson (1990).

4. PROBLEMAS CENTRALES

En muchos casos, algunos de ellos ilustrados en el capítulo anterior, podemos enriquecer nuestro vocabulario –y esperemos que también nuestro análisis– tomando conceptos de otras disciplinas sin alterar radicalmente nuestras propias tradiciones intelectuales. Otras ideas son más peligrosas porque cargan un peso mayor de premisas filosóficas y, por tanto, se resisten a ser incorporadas a una tradición ajena y, en realidad, amenazan con transformar cualquier sistema intelectual en que sean introducidas.

En este capítulo nos ocuparemos de esas ideas, o al menos de algunas de ellas, concentrándonos en tres grupos de conflictos intelectuales. Primero: la oposición entre la idea de función (o estructura) por un lado, y la de acción humana (los "actores") por el otro. Segundo: la tensión entre la visión de la cultura como mera "superestructura" y la de la misma como fuerza activa en la historia (ya sea que impulse el cambio o la continuidad). Tercero: el conflicto entre la idea de que los historiadores, los sociólogos, los antropólogos y otros nos dan "la verdad" acerca de sociedades presentes o pasadas, y la opinión de que lo que producen es una especie de ficción. El objeto de este ejercicio, así como de todo este trabajo, no es decir a nadie qué debe hacer, sino plantear problemas y explorar posibilidades.

FUNCIÓN

"Función" es, o por lo menos era, un concepto clave en teoría social. Puede parecer un concepto inocuo, que sólo implica que las instituciones tienen su utilidad. Sin embargo, en una definición más precisa, la idea